التفكير الفلسفى

فى الإسلام

(من المشرق إلى المغرب العربى)
وتطوره وأثره فى الفكر الأوروبى

دكتـــور
محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

٢٠٠٦/٢٠٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الزقازيق
كلية التربية – كلية الأداب
قسم الفلسفة – والدراسات الأجتماعية

التفكير الفلسفى فى الإسلام

١- هذا الكتاب يتناول قضايا ومشكلات فلسفية وأهداف تربوية و تعليميه ويعرض لآراء ونظريات الفلاسفة و والمتكلمين الإسلاميين الذين لهم جهود فى الكشف عن منابع التفكير الفلسفى الإسلامى على العصور المختلفة.

٢- بالإضافة إلى ربط المشكلات الفلسفية و الكلامية و الفكرية و الصوفيه و الفقهية بالحياة الحديثة

٣- تبصير الباحثين و الطلاب الدارسين للفلسفة الإسلامية وقضايا الفكر الإسلامى بأهمية البحث عن التراث الفكرى العربى و الإسلامى للكشف عن أصالة الحضارة والفكر الفلسفى فى الإسلام بين حضارات وأفكار الديانات و المذاهب الأخرى

٤- يستفيد من دراسة هذا الكتاب طلاب كليات الأداب – و التربية – و الدراسات العليا بالجامعات المصرية . فى مادة الفلسفة الإسلامية و الدراسات الدينية و الأجتماعية

المؤلف
أ . د / محمد محمود أبو

قال تعالى:

﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾

[سورة: الإسراء - الأية: ٨٢]

" إهـداء "

إلى الصابرين المجاهدين
إلى المرابطين المتوحدين
وإلى إخواننا فلاسفة المغرب
العربي الشقيق ،
أهدي : هذا العمل
خير زاد في ركب الفلسفة
الإسلامية العتيدة ،

﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء ﴾ صدق الله العظيم
سورة إبراهيم آية (٢٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا ونبينا محمد ﷺ . وعلى آله الطيبين الطاهرين . ﴿ *يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء* ﴾ صدق الله العظيم سورة إبراهيم آية(٢٧)

مقدمة عامة

هذه دراسة تركيبية ، تقوم على منهج تحليلي نقدي مقارن ، نتناول من خلالها الكشف تاريخ وتطور التفكير الفلسفي في الإسلام بالمغرب العربي وشمال إفريقيا والأندلس ، مع توضيح أهم القضايا الفكرية والمذهبية التي كانت ولا تزال مثار جدل ونقاش بين فلاسفة ومفكري المغرب العربي. كما كانت كذلك عند مفكري وفلاسفة المشرق الإسلامي وذلك من خلال دراسة الشخصيات الفكرية والفلسفية والدينية التي لعبت دورا هاما وكبيرا في بلورة وصياغة الجوانب الفكرية . في الفلسفة والكلام والتصوف الإسلامي والسني ، وذلك من اجل إثبات حقيقة هامة وحيوية ، وهي أن المغرب العربي وشمال إفريقيا والأندلس لم تكن أقل أهمية ، وخطرا ، وتأثيرا في الأوساط الفلسفية والكلامية والصوفية بدائرة الفكر الإسلامي عبر العصور المختلفة . فقد مل رواد الفكر الإسلامي والإصلاحي والنقدي من المغاربة والأندلسيين لواء الفلسفة والتصوف والكلام فضلا عن علوم الفقه والأصول وكان لهذا تأثيره العميق في الثقافة الإسلامية والعربية من المغرب إلى المشرق العربي والإسلامي ، بالإضافة إلى التأثير العميق لفلاسفة ومتصوفي المغرب في الفكر الأوربي واليهودي منذ بداية عصر النهضة الأوربية ، وحتى العصر الحديث .

ولما كانت بلاد المشرق العربي والإسلامي هي الأسبق في نشأة وتأسيس العلوم العربية ، والدينية ، وحركات المزج بين الفكر الفلسفي اليوناني والشرقي والفكر الإسلامي . فإن ذلك لم يقلل من أهمية انتقال الفكر الفلسفي والثقافة العربية الإسلامية وعلومها على بلاد المغرب والأندلس فيما بعد فأثمر هذا الفكر عن نتائج فكرية ومذاهب فلسفية وصوفية وكلامية وفقهية لها أثرها وأهميتها بالمغرب العربي ، والفكر الإسلامي بصفة عامة . فانتقل

ذلك فيما بعد وكان له تأثيره بالمشرق العربي ، في مجال الفلسفة والتصوف الفلسفي وعلوم التفسير والفقه ، فضلا عن العلوم الإنسانية كالتاريخ والاجتماع والسياسة ، ممثلا فيما أنتجه ابن خلدون (٨٠٨) م . من فكر تحليلي ونقدي وفلسفي في هذه العلوم .

وعلى ذلك فإن هذا البحث ، وهذه الدراسة شاملة معظم الجوانب الفكرية والمذهبية والتي تبلورت في نطاق الثقافات والأفكار عند مفكري وفلاسفة المغرب العربي ، ومتصوفيه وفقهائه ومتكلميه .

يضاف إلى ذلك أننا لم نغفل جوانب التأثير والتأثر بين الروافد الفكرية وغيرها وبين مثيلاتها بالمشرق العربي ، فاتضح لنا أنه كان هناك شبه تبادل مشترك بين المشرق والمغرب ، فإذا كان المشرق يمثل العناصر الأساسية للنهضة الفلسفية والصوفية والكلامية والفقهية بالنسبة للمغرب ، فإن ذلك قد انتقل مرة أخرى إلى بلاد المشرق العربي والإسلامي في عصوره المتطورة والمتأخرة .

وعلى ذلك فإن الدراسة هنا تبادلية ، بين المشرق والمغرب وبين الأوربيين وقد ضمت الدراسة فصلا كاملا عن هذه العلاقة التبادلية وهو الفصل الأول : مدخل إلى الفلسفة الإسلامية بين المشرق والمغرب ، ثم فصلا خامسا ، يتناول الباحث من خلاله الكشف عن التفكير الإسلامي في المغرب العربي وجوانبه النقدية والإصلاحية وصلته بالفكر الأوربي في عصر النهضة والعصور الحديثة .

ويتكون هذا البحث من خمسة فصول ، وخاتمة هي نتائج البحث ، وقائمة بأسماء المراجع والمصادر العربية والأجنبية .

<u>الفصل الأول</u> : مدخل إلى الفلسفة الإسلامية بين المشرق والمغرب :

حيث نوضح من خلاله أولى حركات الانبعاث الفكري في دراسة الفلسفة الإسلامية ، وكذلك توضيح أصالة التفكير الفلسفي الإسلامي . ولما كانت البدايات الأولى للتفكير الفلسفي في الإسلام بالمشرق وضحنا عناصره الرئيسية التي انتقلت إلى بلاد المغرب والأندلس وشمال إفريقيا وشكلت عناصر التفكير الفلسفي المغربي كذلك ، ثم من خلال هذا الفصل أيضا تناولنا بالبحث والدراسة الدقيقة الكشف عن البدايات الأولى لنشأة التفكير العلمي والفلسفي بالمغرب العربي والأندلس . وأهم فروع هذا التفكير في الفلسفة والتصوف والكلام ، والفقه ، أو في مجال الفلسفة الإنسانية في التاريخ والسياسة والاجتماع

الفصل الثاني: الفلاسفة الإسلاميون في المغرب العربي :

حيث تتبعنا بالتحليل والدراسة والبحث أهم القضايا والأفكار الفلسفية من خلال أهم الشخصيات الفلسفية . التي لعبت دوراً هاماً في بحث قضايا الدين والفلسفة ، والتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة . فتناولنا ابن باجة (٥١٣ ـ ٥٣٣) م ومذاهبه الفلسفية في الوجود ، والمعرفة ، والإنسان ، ثم ابن طفيل (أبو بكر بن الصائغ) ـ ٥٨١ هـ ، وموقفه النقدي من المذاهب والشخصيات الفلسفية بالمغرب والمشرق كالفارابي ، وابن سينا ، والغزالي ، وابن باجة ، ثم تناولنا بالتحليل قصة حي بن يقظان ودلالتها الفلسفية والصوفية بالنسبة للوجود الطبيعي ، والميتافيزيقي الإلهي ، والنفس والجسد وغير ذلك .

أما الوليد بن رشد (٥٩٥) هـ ، فقد وسعته الدراسة بحثاً وتحليلاً في قضاياه الفلسفية والشرعية الدينية ، بالإضافة إلى منهجه النقدي في التحليل والرد على مذاهب الفرق الإسلامية المختلفة ، ثم مذهبه في بحث قضايا الإلهيات ، والموجودات ، والسببية والمعجزات ، والقضاء والقدر والجبر والاختيار وأمور الحياة الآخرة ، ثم النفس والعقل في المعرفة ، وكيف استدل بمنطق العقل والشرع على عدم التناقض بين قضايا الدين والفلسفة ، والتوفيق بين الحكمة والشريعة . إذ اتضح عنده أن الحكمة أو الفلسفة هي " الأخت الرضيعة للشريعة " .

أما الفصل الثالث : فقد تخصص في بحث المذاهب والقضايا الكلامية بالمغرب العربي ، من خلال كبار الشخصيات التي لها دلالتها في هذا المجال ، من احتمال : محمد بن تومرت الملقب بالمهدي (٥٢٤) هـ ، فقد اتضح أن حياته حافلة يطلب العلم والدراسة والجهاد في سبيل رفع لواء الفكر الإسلامي الصحيح على مذاهب أهل السنة والأشعرية . وفقهاء الشافعية والمالكية وكيف وهب حياته كلها لتصحيح مسار الفكر الأصولي والسني الإسلامي بالمغرب العربي والدعوة إلى التحرر الفكري ونبذ التقليد والجمود ومقاومة دعاوى الطوائف من المرابطين الأمر الذي كان له أثره في النهضة الفكرية والفلسفية في دولة بني عبد المؤمن ومن خلفهم من أمراء كأبي يوسف يعقوب ، وابنه أبي يعقوب بن يوسف وهذا الأخير يمثل ـ عصر المأمون العباسي بالمغرب كما سبق من قبل المشرق العربي .

ثم تناولنا القضايا الفلسفية والكلامية والفقهية من خلال الإمام الظاهري ابن حزم

(٤٥٦)هـ ، فقد بحث كثيرا من الآراء والمذاهب الفكرية عند أصحاب المذاهب والملل والنحل ، بالإضافة على تحديد موقفه من هؤلاء فكريا ونقده لهؤلاء على مذهبه الظاهري ، كما أن دراساته العميقة في النفس وسيرتها ومداواتها وضح المجال أمام البحث الأخلاقي في الفكر الإسلامي فيما بعد . وإن كان اتضح أن ابن حزم لم يكن من المتحررين عقليا ، إذ تشدد كثيرا في أمور الصفات وغيرها ومنع التأويل في النصوص ، والأخذ بظواهرها مع الاعتقاد في التنزيه ، فإن ذلك المنهج كان له صدا واسعا عند علماء السلف بالمشرق كابن تيمية ومدرسته فيما بعد .

كذلك أشرنا بتحليل آخر لمذاهب فرق الإباضية (من الخوارج) المعتزلين بشمال إفريقيا ومذاهبهم الكلامية وأنهم ساروا على طريقة المعتزلة في تأويل النصوص ، وفي مجال الفعل الإنساني كالأشعرية وأهل السنة .

أما الفصل الرابع : فيتناول التصوف الإسلامي بالمغرب العربي وشمال إفريقياء حيث يقسم إلى قسمين : التصوف الفلسفي ، ثم التصوف السني وقضاياه المختلفة من خلال بعض الشخصيات التي لها خطرها وجللها في مجال التصوف الفلسفي والسني على السواء ، وضحنا ماهية التصوف وتعريفاته لدى الجانبين ، ثم تناولنا ابن مسرة القرطبي الأندلسي (٢٩٦- ٣١٩) هـ ونظرياته الفلسفية الصوفية الباطنية ، وكيف أنه يميل إلى مذهب إنباذوقليس الباطني ، وكذلك تأثره في نظرية المعرفة والوجود فضلا عن مذهب إنباذوقليس بمذاهب الأفلاطونية المحدثة .

ثم تناول هذا الفصل شخصيتين كبيرتين في التصوف الفلسفي هما : الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (٦٣٨) هـ ، وفلسفته الصوفية ، ومنهجه الفلسفي الباطني وأساليبه المختلفة ، ونظرياته في وحدة الوجود والأديان ، والمعرفة والقطبانية ، وطريقته العملية وغير ذلك ، ثم عبد الحق بن سبعين (٦٦٩) هـ وفلسفته الصوفية التي تقوم على نظريته في وحدة الشهود ، أو الوحدة المطلقة ، ونظريته في الوريثة الإلهية (أو الإرث المحقق) وذلك من خلال مجموعة رسائله المختلفة والتي تم تحقيقها مؤخرا .

ولم تغفل هذه الدراسة بعض التيارات الفلسفية الصوفية الأخرى التي كانت تمهيدا أوليا للنهضة الفكرية الصوفية بالمغرب عند ابن برجان (٥٣٦) هـ ، وابن العريف (٤٨١

- ٥٣٦) هـ ، وابن قسي (٥٤٦) هـ وعند أبي مدين التلمساني (٥٩٤) هـ الذي كان له شأن عظيم في فلسفة ابن عربي الصوفية ، والذي يعتبر من اكبر شيوخه .

أما القسم الثاني الذي يتعلق بالتصوف السني فقد تناولنا عددا من أئمة هذا التيار المعتدل ومذاهبهم الفكرية الصوفية ، من أمثال عبد السلام بن مشيش (٦٢٥) هـ ، قطب الطريقة المشيشية بالمغرب وإفريقيا ، كذلك الإمام أبو الحسن علي الشاذلي (٦٥٦) ومدرسته الصوفية بالمغرب وتطورها بالمشرق بمصر وشمال إفريقيا كذلك . من حيث أصولهم العقائدية والشرعية والصوفية ، وامتداد هذه الطريقة عند شخصيات أخرى هي : أبو العباس المرسي (٦٨٦) هـ وابن عطاء الله السكندري (٧٠٩) هـ وابن عجيبة الحسني ، وعبد الرؤوف المناوي .. إلخ .

<u>الفصل الخامس</u> : التفكير الإسلامي بالمغرب العربي (جوانبه النقدية والإصلاحية وصلته بالتفكير الأوربي) ، حيث تناولنا بالتحليل والنقد والمقارنة عناصر التفكير الفلسفي عند عبد الرحمن ابن خلدون (٨٠٨) هـ ، في دراساته وبحوثه عن التاريخ والاجتماع والعمران البشري والسياسي ، ونظرته النقدية للمذاهب الفكرية والفلسفية الإسلامية ، واتضح أن ابن خلدون قد شكل فلسفة عميقة في مجال التاريخ والاجتماع السياسي والعمران البشري ، الأمر الذي دفع بكبار المفكرين والفلاسفة الأوروبيين للاهتمام بكتاباته في التاريخ الاجتماعي ومقدمته نقلوا عنه الكثير من النظريات والأفكار الجديدة في هذا المجال ، مما يؤكد على تأثيره في الفكر الفلسفي والسياسي والتاريخي والاجتماعي عند الأوروبيين ثم تناولنا بالتحليل أثر التفكير الفلسفي عند ابن رشد وابن سبعين ، وابن عربي عند كبار المفكرين اليهود من أمثال (موسى ابن ميمون) ، وابن جبرويل ، وابن فلاقوده ، وكذلك المفكرين المسيحيين الأوروبيين من أمثال فلاسفة اللاهوت المسيحي كالقديس توما الأكويني ، والفيلسوف أسبنوزا ، وألبرت الأكبر أو غيرهم .

كذلك أشرنا إلى : التيارات الفلسفية والصوفية من المغرب إلى أوروبا ، ثم انتهينا إلى البحث عن جوانب النهضة الفكرية والإصلاحية عند بعض المفكرين والعلماء بالمغرب وشمال إفريقيا في العصر الحديث من أمثال : عبد الحميد بن باديس ، ومحمد بن على السنوسي ، وعبد القادر الجزائري وكيف دعا هؤلاء وغيرهم من المصلحين إلى ضرورة : تجديد الفكر العربي والإسلامي ، والأخذ بأسباب النهضة العلمية والفكرية الحديثة ، وتشجيع

تعلم العلوم الحديثة بالمدارس الأوروبية دون خوف أو خجل مع الحفاظ على القيم العربية والأخلاق الإسلامية وحرمة الشرائع الدينية كلها . ونبذ دعاوى التواكل ، والصوفية وأدعيائهم وما لديهم من خرافات وبدع وأساطير وفلكولوريات بعيده عن روح الإسلام الحقيقي . ودعواتهم الإصلاحية في تلمس أسباب النهضة وحقائق الشريعة من روح الإسلام وتعاليم القرآن والسنة .

وبعد هذا العرض لمحتويات هذا البحث ، وما يتعلق به من مزايا وأهمية في الكشف عن جوانب فكرية وفلسفية إسلامية أصيلة بالمغرب العربي تضاهي مثيلاتها بالمشرق من قبل ، فإننا لا ندعي الوصول إلى درجة الكمال ، فالكمال لله تعالى وحده ، وإنما هي محاولة صادقة ومخلصة لتراثنا وقيمنا العربية والإسلامية والدعوة إلى تأصيلها وتطويرها مع الأخذ بأسباب التقدم في ممار النهضة العلمية الحديثة ، ونبذ دعاوى التخلف والجهل . نسأل الله تعالى العون والسداد ، وأن يرزقنا ثواب هذا العمل الستر في الدنيا والمغفرة من الله تعالى في الآخرة .

دكتور محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ الفلسفة وتاريخها
جامعة الزقازيق .

وآخر دعوانا " أن الحمد لله رب العالمين "

طنطا ـ عصر يوم السبت الموافق

١٨ يونيو سنة ٢٠٠٥ م ـ ١١ جمادى الأولى ١٤٢٦ هـ

الفصل الأول
مدخل إلى الفلسفة الإسلامية
بين المشرق و المغرب

أولاً : الهدف من دراسة هذا الفصل : (التعلمية و التربوية و العلمية)

١ـ الكشف عن حركات الأنبعاث الفلسفى فى تاريخ البحوث و الدراسات الفلسفية الإسلامية

٢ـ تحليل ونقد لآراء المستشرقين الذين يشككون فى قيمة التراث الفلسفى العربى و الإسلامى

٣ـ تأكيد أصالة التفكير الفلسفى فى الاسلام

ثانيا : البحث فى جوانب التفكير الفلسفى وشخصياته بالمشرق العربى

ثالثا : الكشف عن التفكير الفلسفى الإسلامى و العربى بالمغرب العربى

رابعا : توصيح أهم فروع التفكير الفلاسفى فى الأسلام

الفصل الأول

" مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية "
بين المشرق والمغرب

الفصل الأول

" مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية "

" بين المشرق والمغرب "

تمهيد :

اتجهت الدراسات والبحوث العلمية في مجال الفكر الإسلامي ، والثقافات العربية إلى الكشف عن الأصول الأولى والجذور الحقيقية ، في مجال الفلسفة الإسلامية بالمشرق والمغرب العربي والإسلامي ، وذلك في مجالات جادة ومثمرة ، أسفرت عن إثبات مدى مساهمة كبار الإسلاميين والفلاسفة الإسلاميين في حركات الانبعاث الحضاري في الدوائر الفكرية والعلمية منذ العصور الوسطى ، وحتى العصور الحديثة .

لقد أدرك العقل العربي الإسلامي ، هذه الحقيقة ، منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي ، إذ تبلورت حركات الانبعاث العلمي والفكري على يد مجموعة من العلماء والمفكرين ، الذين أكدوا على أهمية بعث النهضة العقلية في التراث الفلسفي والعلمي العربي والإسلامي مرة أخرى ، بعد أن مر على العالم العربي والإسلامي فترات طويلة من الجمود والتخلف والخمول .

وقد رأى كثير من العلماء والمفكرين العرب والإسلاميين ، ضرورة إعمال العقل ، وآليات التفكير العلمي الحر ، بدأ ذلك في أروقة الأزهر الشريف منذ منتصف القرن التاسع عشر عند الشيخ حسن العطار ت (١٢٥٠)هـ مرورا برفاعة الطهطاوي ت (١٨٧٣) م وعلي مبارك ت عام (١٨٩٢) م ثم الإمام الشيخ محمد عبده ت (١٩٠٥) م والأفغاني (١٨٣٩) م وبعد ذلك المدرسة المصرية الحديثة عند قاسم أمين (١٩٠٨) م ، وأحمد لطفي السيد (١٩٥٣) م ، وطه حسين ت عام ١٩٧٤) م والإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ت (١٩٤٩) وشقيقه علي عبد الرازق ، ومجموعة من التلاميذ المحدثين والمعاصرين وعلى رأسهم إبراهيم بيومي مدكور (١٩٩٨) م وعبد الرحمن بدوي ، وعلي

سامي النشار عام (١٩٨٣) م ، ومجموعة قاسم أمين عام (١٩٧٢) م ، وغير هؤلاء كثيرين . ومن المعاصرين عاطف العراقي ، وحسن حنفي ، لقد أدرك هؤلاء جميعا ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، ضرورة بعث التراث الفكري الإسلامي والعربي من جديد ، إذ أن هذا التراث ، هو المعبر الحقيقي عن ماضي الأمة العربية الإسلامية ، وحاضرها ، ومن ثم يشكل مستقبلها الحضاري بين الأمم والشعوب الأخرى.

وإذا كان العقل العربي والإسلامي عند المفكرين والعلماء المحدثين أو المعاصرين قد أدرك أهمية الانبعاث الفكري والتراثي من جديد ، ونحن في سبيل درجات الإصلاح والتنوير ، فإنهم أكدوا على أهمية الأخذ بمعيار العقل ، القائم على آليات التحليل والنقد ، وإعادة الصياغة بما لا يخل بالثوابت الدينية ، والثقافية ، والأخلاقية ، تلك التي تحدد هويتنا العربية والإسلامية ، وحتى لا تضيع خطى الطريق من تحت أرجلنا ، أو نتردى بين معطيات ، الثقافات الحديثة وحتى لا نخلط بين الغث والثمين . وحتى يستنير الطريق أمامنا ، ونحدد هويتنا ، لكي تضارع هويات الآخرين وكذلك لا تفرض علينا ثقافات أخرى .

وإذا كان قد توفر مجموعة كبيرة من الباحثين ، لإعادة حركات الانبعاث من جديد بالبحث والتنقيب عن تراثنا وتجديده فإننا لا ننكر مدى ما ساهم به مجموعة من المستشرقين في البحث والتحقيق لتراثنا العربي الإسلامي ، ووضع الأصول والخطوات المنهجية لذلك ، إلا أن بعضهم لم يكن يتسم بالدرجة الكافية من الموضوعية ، إذ تجنى بعض المستشرقين على الفلاسفة والإسلام ومفكريه ، بما يجعلنا نتوجه إليهم بالتحليل والنقد .

ويحق لنا الآن الكشف عن الحركات الانبعاث الفكري والتحقيق المنهجي للتراث الفلسفي الإسلامي ، والتي تمثلها مجموعة من الباحثين ، والعلماء المحدثين والمعاصرين .

أولاً : حركات الانبعاث الفكري في دراسة الفلسفة الإسلامية :

بدأت حركات الانبعاث الفكري في دراسة الفكر الإسلامي ، والفلسفة الإسلامية والعربية منذ القرن التاسع - الثالث عشر الهجري من خلال نهضة حضارية وثقافية في أروقة الأزهر الشريف وبعد رحيل الحملة الفرنسية على مصر عام ١٨٠١ م ، واختيار الشعب المصري للحاكم الذي يمثله ويقود مسيرته في التجديد والإصلاح ، والنهوض بركب العصر الحديث ، ألا ، وهو محمد علي ت (١٨٤٩ م) رائد النهضة العلمية الحديثة

بمصر [١] . وصاحب الإرساليات العلمية إلى أوربا لنقل مستحدثات العصر الحديث إلى مصر لتحقيق أهدافه السياسية والحربية ، بالإضافة إلى النهوض بالعقلية العربية والإسلامية لكي تكون في مستوى النهضة الحضارية أو الثقافية الحديثة .

وقد كان لإعجاب محمد علي ، والي مصر ، والحاكم الشرعي والمختار من قبل علماء الأزهر ، والأعيان المصريين ، بنخبة من العلماء والمفكرين المصريين ، أثره الواضح في تشجيع هذه النهضة ، وهذا الانبعاث الفكري الجديد .

ومن هؤلاء النخبة من العلماء الأزهريين على سبيل المثال الشيخ حسن العطار ت عام (١٢٥٠)هـ. ورفاعة الطهطاوي ت عام (١٨٧٣) م ، وعلي باشا مبارك ت عام (١٨٩٢) م ، يضاف إلى ذلك ما لاحظه محمد علي من بعض محاولات العلماء بالأخذ بمناهج العلوم والدراسات الفكرية والتحليلية من خلال اهتمام كثير من هؤلاء بالعلوم العقلية - كالمنطق ، وعلوم الأصول ، الفقه ، والكلام ، وتشوق بعضهم الآخر إلى العلوم الفلسفية الأخرى . ونفض غبار التقليد الأعمى لعلوم وشروح السابقين ، دون إعمال للعقل أو الأخذ بأسبابه ، من تحليل وتركيب ونقد .

ولعل أول هذه الحركات ، في تصوري ، ما قام به نخبة من العلماء الدارسين بالأزهر من تناول علم المنطق القديم بالشرح والتحليل لأقسامه المختلفة ، ومحاولات التخلص من مجرد الترديد والتلقين ، أو التقوقع في متون أو نصوص مغلقة ، بما يصعب على الدارسين فهمها ، مقتصرين على مجرد التلقين والحفظ فقط .

ولعل ما لفت نظري بهذا الصدد بعض المصنفات التي وضعها الشيخ أحمد السجاعي ت عام (١٧٨٣) م فيما يتعلق بمبحث المقولات [٢] ، وقد تناول الشيخ حسن

---

١ للمزيد راجع - عبد الرحمن الرافعي - عصر محمد علي صـ ٤٧٦ وأماكن متفرقة - ط- مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥١ م .

٢ المقولات - قاطغورياس عند أرسطو : جمع مقولة والمراد بها في اصطلاح الحكماء الأجناس العالية للموجودات ، وتنحصر في عشرة وهي : عرض وأنواعه تسعة ، وجوهر ، ويذكر حسن العطار في حاشيته هذه المقولات منها : الجوهر ، والكم ، والمضاف ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والفعل ، والانفعال ، والرتبة ، والنسبة ، ولا يندرج واجب الوجود (الله تعالى) تحت واحدة منها ، وهناك اختلاف بين المفكرين فمنهم من يجعل المقولات : مقولتين فقط : (الجوهر والعرض) ، وبعضهم جعلها في أربعة : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والنسبة ، ويندرج تحتها بقية الأغراض النسبية التي أولها : الإضافة ، وآخرها : الانفعال . نظرنا : حسن العطار - حاشية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات - للسجاعي - صـ ٧ ، صـ ٨ - ط

العطار ، هذا المبحث بالتحليل والنقد والتبسيط للدارسين بالأزهر الشريف ، مشيرا إلى أهميته من الناحية العقلية والمنطقية ، إذ انه لا يجب لدارس الفلسفة إغفال هذا الجانب([1])

ومما يلفت النظر أيضا أنه إذا كانت العلوم الطبيعية ، والميتافيزيقية والفلسفية قد أهملت ، وأغفل الدارسون أهميتها أو دراستها في الفترة السابقة ، إلا أن دراسة المنطق ومباحثه المختلفة ظلت قائمة في أروقة المدارس الإسلامية والعربية منذ هذه القرون وازداد أهمية هذا العلم ودراسة مباحثه بأن النهضة الفكرية في المدارس وأروقة الأزهرية " فقد اعتبر المنطق أداة يستطيع أن يستفيد بها كل متعلم ، أو أن كل شيء يمكن البرهنة عليه بطريقة المنطق "([2])

يضاف إلى ذلك أن الاهتمام بهذا الفن من العلوم العقلية لم يقتصر على دراسة المتأخرين ، بل لقد تناوله بالشرح والتحليل عالمين كبيرين من علماء الأزهر من ذوي النزعات الإصلاحية والتنويرية من أمثال ـ الإمام الشيخ محمد عبده ، والشيخ خليفة سالم أحد علماء الأزهر في ذلك العصر ، فقد وضع الإمام الشيخ محمد عبده دراسات تحليلية وتعليقات فكرية ومبتكرة ، على كتب المنطق أو مباحثه الأخرى ، والتي كانت تدرس ضمن العلوم الشرعية في مدارس وأروقة الأزهر الشريف ، مما يدل على مدى اهتمامه بالعلوم العقلية ، التي هي سبب النهضة الإصلاحية والتنوير المنشود بالنسبة للعلوم الأخرى . وعلى سبيل المثال : انكب الأستاذ الإمام محمد عبده على دراسة كتاب " البصائر النصيرية " وهو كتاب في المنطق من تأليف " عمر بن سهلان الساوي " من رجال القرن الخامس الهجري ، ويقول : " ووجدته على ترتيب حسن لم أعهده مما وقفت عليه من كتب المتأخرين بعد الشيخ

المطبعة العامرية بمصر عام ١٣٠٣ هـ . كذلك نظرنا : السجاعي متن المقولات (ضمن مجموعة المتون للسجاعي) صـ ١٩٢ . ط . المطبعة العامرية بمصر عام ١٣٠٣ هـ .

[1] دكتور محمد محمود أبو قحف ـ الأصول الكلامية وعلم المنطق عند العلماء المسلمين المتأخرين ـ صـ ١٧٢، صـ ١٧٣ ـ ط دار الحضارة للطباعة والنشر ـ طنطا عام ١٩٩٩ م .

[2] راجع دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ صـ ٣٥٩ ـ تحقيق وترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ـ ط النهضة المصرية عام ١٩٨١ م .

الرئيس ابن سينا ، ومن في طريقته من العلماء في هذا العلم [١] .

ويبدو ما للمنطق من أهمية علمية رفيعة في مجال الدراسات الفلسفية والشرعية ، أن اندفع عالم آخر [٢] منذ القرن التاسع عشر إلى الاهتمام بالمدخل المسمى " بإساغوجي " والذي اعتبره أهم فنون المنطق بالنسبة للدارسين في العلوم العقلية والفلسفة في القرن التاسع عشر [٣] .

على أن هذا الانبعاث الفكري ، لم يقتصر على المنطق فقط ، بل تناول أيضا العلوم التراثية الأخرى مثل علم الكلام ، والأصول ، والفقه والتشريع ، والتيارات الفلسفية الأخرى . إذ أن مدرسة الإمام محمد عبده ، وأستاذه جمال الدين الأفغاني قد خلفت جيلا كبيرا من كبار المفكرين والعلماء الباحثين ، الذين رأوا ضرورة ملاحقة عصور التقدم ، وذلك بالنهوض بالفكر الإسلامي وعلومه المختلفة ، بالإضافة على التأكيد على الصلة الوثيقة بين أصول العقيدة الإسلامية وبين النظر العقلي المعتدل في العصر الحديث .

وجدير بالذكر أن البعض من الباحثين المستشرقين المخلصين قد أكد على أن " العالم العربي والإسلامي لم يفقد بعد قدرته على الحضارة ، وإن لم يقدر على مزاحمة عالم المسيحية في حياة المدن الصناعية والتجارية .. إلخ . كذلك يشير إلى أنه لا ينبغي أن يظن أن العالم الإسلامي قد مني بعد القرن التاسع الهجري بانحطاط أو انه لم يستطع أن يقدم

---

١ دكتور محمد عمارة ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ـ صـ ٤٢٦ ، طـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت عام ١٩٧٢ م كذلك نظرنا : عمر بن سهلان الساوي ، البصائر النصيرية طـ المطابع الأميرية ، بمصر ـ عام ١٨٩٨ م .

٢ هو الشيخ الخليفة سالم أبو قحف ، نشأ بقرية برما محافظة الغربية بالقرب من مدينة طنطا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي الثالث عشر الهجري ، ونال شهادة العالمية وإجازة التدريس بالمعهد الأزهري بطنطا عام ١٨٩٢ م ، وكان معاصراً للإمام الشيخ محمد عبده وزميلاً له بذات المعهد بطنطا وكانت بينهما بعض المساجلات أشار إليها في بعض مخطوطاته وتعليقاته في شروح على كتاب " إسياغوجي " للشيخ ذكريا الأنصاري ت عام (٩٢٦) هـ .

٣ راجع دكتور محمد محمود أبو قحف ـ الأصول الكلامية والمنطق عند العلماء المسلمين المتأخرين ـ صـ ١٦٨ ـ صـ ١٧٠ .

للحضارة شيئا جديدا ، ثم يشير كذلك إلى ما تمتلكه الأمة الإسلامية من مخزون فكري وثقافي وفلسفي عظيم " ([١])

وبناءا على ما سبق ، فإن الإمام محمد عبده ومدرسته بالإضافة إلى غيره من دعاة التنوير والإصلاح ، لم يكن مهتماً فقط بتمسكه بحقيقة ما نزل به الوحي الإلهي ، ودحض الشك العصري فيه ، بل كان على اقتناع عميق بأن الإسلام أو التفكير الإسلامي ينبغي أن يُعيد التفكير في موقفه من الكثير من المشاكل العلمية ، وأن يعيد صياغة الحلول القديمة ، لكي تتمشى مع الاتجاهات الإيديولوجية ، والفلسفية والاجتماعية الحديثة ، ولهذا يعتبر من أوائل المؤيدين لفتح باب الاجتهاد نحو الإصلاح في المجتمعات الإسلامية ([٢]) .

يضاف إلى ذلك أن محمد عبده وغيره من هؤلاء حاول أن يعطي معان جديدة تتفق مع مقتضيات العصر الحديث ، وهو فيما يعترض من قضايا إسلامية في الفقه والأصول ، والتفسير ، والنهوض بالفكر الفلسفي الإسلامي ([٣]) مما يذكرنا بالإمام الغزالي (ت عام٥٠٥ هـ ، وأبو الوليد بن رشد ت عام (٥٩٥) . في محاربة الجمود والتقليد بالمغرب العربي والأندلس بناءً على مقتضيات العقل والفهم السليم ولذلك ثار وندب ما كان عليه التفكير الإسلامي في عصره أو الوقت الحاضر ووجه انتقادات لتلك الروح التي كانت تبتعد عن طريق التعليم والفكر الحديث . ([٤])

وإذا كانت مظاهر الانبعاث الفكري والتجديدي تبدوا واضحة في دعوة الإمام محمد عبده وتلامذته في المجال الإصلاحي الاجتماعي والسياسي إلا أن ذلك وكما أشرنا كان يبدوا في نظرته العقلية إلى ضرورة أن يشمل تراث المسلمين برمته ، كالأصول والتشريع لذلك نجده يوجه الاهتمام الكثير إلى علوم الكلام والفقه والتفسير وهكذا ، من حيث المنهج

---

١ ف ـ بارتولد ـ تاريخ الحضارة الإسلامية ـ صـ ١٤٦ ـ صـ ١٤٧ ـ ترجمة حمزة طاهر ، طـ دار المعارف ١٩٨٣ م .

٢ دكتورة ـ إليزا ليكستادتر ـ الإسلام والعصر الحديث (تحليلا ونقدا) ـ صـ ١٩٠ وما بعدها ـ ترجمة وتعليق عبد الحميد سليم ـ طـ الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م .

٣ نفس المصدر السابق ـ صـ ١٩٩١ .

٤ Charles . C. Adams , Islam and Modernism in Egypt , P , ١٤٢ Oxford P… Hmphery Milburd , London ١٩٣٣.

والموضوعات أو القضايا المطروحة .. ([١]) وهو أن تعالج بمنطق العقل ، لا الجمود او التقليد .([٢])

ولم يكن جمال الدين الأفغاني أستاذ الإمام محمد عبده ، أقل حمية وجده من تلميذه ، في الثورة على القديم والجمود والتخلف الفكري ، لكنه تمثل منهجا فكريا ودينيا جديدا ، حتى يعطي دفعة أخرى لتطوير التفكير الإسلامي ([٣]).

ولم تكن ثورة التجديد، والانبعاث الفكري والفلسفي عند عالم باكستان وفيلسوفها محمد إقبال (ت عام ١٩٣٨) م أقل أثرا وتأثيرا مما أحدثته تلك الحركات العربية والمصرية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، بالإضافة إلى التنبيه إلى عوامل الضعف والتخلف الذي ساد العالم الإسلامي فترة من الزمان ، إلا أنه دعا إلى ضرورة نفض غبار التخلف والفرقة والجمود ، وإعادة النظر إلى تراثنا الثقافي والفلسفي من جديد ، مما يتطابق مع معطيات العصر الحديث ، ومعالجة مشكلات الفلسفة الإسلامية ، أو ما يستجد من أفكار وقضايا بمنطق الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين كما دعا إلى ضرورة أن يصاحب حركات اليقظة في الفكر الإسلامي في الفكر والتجربة الحديثة وتمحيص نتائج الفكر والعلوم الأوربية بروح الفيلسوف المستقلة أو في ضوء تجديد الفكر الديني في الإسلام . ([٤])

لقد ناقش عباس محمود العقاد ت عام (١٩٦٤م) بعض القضايا الإسلامية الهامة في ضوء منهج عقلي جديد ، مؤكدا على أصالة الفكر الإسلامي وضرورة القيام بنهضة عقلية جديدة تساعد على تطوير الدراسات في مجال الفلسفة أو الفكر الإسلامي متأثرا في

---

١ راجع في ذلك : محمد عبده - رسالة التوحيد - تحقيق محمود أبوريه - ط دار المعارف - القاهرة ١٩٧٣ م

٢ للمزيد راجع - شكري نجار - النهضة الفلسفية في العالم العربي الحديث - (مقال منشور بمجلة الفكر العربي) - ص١١٣ - ط معهد الإنماء العربي للعلوم الإنسانية - عدد (٤١) بيروت ١٩٨٦ م - راجع كذلك دكتور عثمان أمين - رائد الفكر العربي (محمد عبده) صـ ٦٠ وما بعدها - طـ مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٥ .

٣ محمد سعيد عبد المجيد - الأفغاني نابغة الشرق - صـ ١٠٣ - صـ ١٠٥ - طـ دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧ م .

٤ محمد إقبال - تجديد الفكر الديني في الإسلام - صـ ١٣ وما بعدها - ترجمة عباس محمود - طـ لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة عام ١٩٦٨ م .

ذلك بالإمام محمد عبده ، كذلك تمثل هذا الدور الدكتور طه حسين ت عام (١٩٧٤) م وهو عميد الأدب العربي ، ومحمد حسين هيكل ت عام (١٩٥٦ م) ([1]) .

ولكن : ماذا عن مناهج ودراسات الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ومدرسته ، في مجال الدراسات الفلسفية والبحوث العلمية في مجال الفلسفة الإسلامية ؟ .

الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق - ومدرسته الفلسفية العريقة بما تضم من عدد كبير من التلاميذ ، هو الممثل الأكبر لحقل البحوث والدراسات الفلسفية العميقة ، إذ وضع المنهج العلمي في البحث والتنقيب عن الأصول الأولى للفلسفة الإسلامية في علم الكلام ، وأصول الفقه بالإضافة إلى فلاسفة الإسلام الكبار ، فحمل رواد هذه المدرسة الفلسفية في العالمين الإسلامي والعربي على أكتافهم الجانب الأكبر في تحقيق التراث ونشره على أسس علمية دقيقة بالإضافة إلى عمليات التأليف والترجمة مما يدل على الحركة العلمية في الفلسفة الإسلامية والعربية الأصيلة .

فالأفغاني محمد عبده لم يكونا فيلسوفين بالمعنى التخصصي في رأي الدكتور حسن حنفي ، ولكن كان لهما اجتهادهما في الفلسفة الإسلامية ، وأثرهما واضح في مصطفى عبد الرازق مؤسس الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة ([2]) ، وإن كنت أختلف مع رأي الدكتور حسن حنفي ، حيث أن الأفغاني ومحمد عبده يمثلان جيل الانبعاث الأول ، ووصلا إلى درجة الوعي بالذات ، وحددا المناهج الدقيقة والأصيلة في مضمار البحث والتنقيب ، ومحاولات التحليل والملائمة بين الأصيل والمعاصر ، وبدايات التحول من الأنا لتقبل الأخر ، وطبقا ذلك على حقل الدراسات في الفلسفة الإسلامية والعربية . مما أسفر عن ظهور عدد من الباحثين والمدارس الفلسفية ليس في مصر فقط ، ولكن عم انتشارها في بلدان كثيرة في العالمين العربي والإسلامي وإن كان امتد هذا الوعي بالذات ، والأنا والآخر إلى مجالات

---

١ للمزيد من إيضاح ذلك وحتى لا نطيل : راجع : عباس محمود العقاد : الإسلام دعوة عالمية ، طـ دار الهلال ١٩٧٢م ، كذلك - كتاب الفلسفة القرآنية - طـ دار الهلال عام ١٩٧١ م . كذلك : محمد حسين هيكل : كتاب - حياة محمد (الفصل الأخير) فيه دراسة عميقة عن النهضة الحضارية والفكرية للفكر العربي والإسلامي - طـ دار المعارف ١٩٨١ م .

٢ دكتور حسن حنفي - الفلسفة في الوطن العربي - بحث منشور ضمن كتاب (الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام) صـ ٢٢ - أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة - إصدار الجمعية الفلسفية المصرية - ديسمبر عام ٢٠٠٢ م .

أخرى تضاف إلى الدراسات الإسلامية . منها ما يقع في مجال : الفكر السياسي والإصلاحي الاجتماعي ، والديني في مجال الفقه ، والتشريع ، والتفسير ، والمنطق والأدب أو غير ذلك .

ومن الجدير بالذكر هنا ، أنه لا يجب أن نفصل بين الفكر العربي والإسلامي ، إذ لا ينفصل الفكر العربي عن الفكر الإسلامي ، أو التراث العربي والتراث الإسلامي ، فهما لفظان عن التبادل في رأي كبار الباحثين (١) ، إذ أن رائد الإصلاح الديني والانبعاث الفكري جمال الدين الأفغاني ليس عربياً ، كذلك الفيلسوف محمد إقبال (باكستاني) وأحمد خان (الهند) ، وسعيد النورسي (تركيا) ، وهكذا ، فمعظم التيارات في الفكر العربي الحديث والمعاصر لها امتداداتها خارجة في العالم الإسلامي . فالعروبة قلب الإسلام ، ومهبط الوحي الإلهي العظيم ، ومصدر فكره ، ولغته وثقافته(٢) وهكذا .

أما الإسهامات التي قدمها الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية في مصر والعالم العربي والإسلامي الحديث أو المعاصر ، مصطفى عبد الرازق فإنها تتمثل في دراسة الموروث القديم برؤية إصلاحية ، فقد كان من تلاميذ الإمام محمد عبده ، رد على المستشرقين مثل ، (كارادي فو) ، كما فعل أستاذه الإمام في رده على (هانوتو) والأفغاني في رده على (أرنست رينان) . لإثبات أصالة الفكر الإسلامي ، دون تبعية لليونان ، وأن هذه الأصالة الفلسفية تبدو بوضوح في علم الأصول : أصول الدين ، وأصول الفقه ، ووجه تلميذه علي سامي النشار لدراسة " مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنهج الأرسطي " ، ووجه محمد مصطفى حلمي لدراسة العشق الإلهي عند ابن الفارض ، وأبا العلاء عفيفي لدراسة " فصوص الحكم عند ابن عربي " ، وتوفيق الطويل لدراسة الشعراني إمام التصوف في عصره ، وقد استمر في هذا التيار علي عبد القادر ، وعبد القادر محمود ، وأبو الوفا التفتازاني عن ابن عطاء الله السكندري ، وابن سبعين ، كما وجه إبراهيم بيومي مدكور لدراسة منطق الشفاء لابن سينا ، وعثمان أمين لدراسة محمد عبده ، وأعطى الرائد الأول نموذجاً لأصالة الفكر الفلسفي عند "الكندي فيلسوف العرب الأول " ، " والفارابي المعلم الثاني " ، والشافعي واضع علم الأصول ، ومعطيا نموذجاً للأصالة في اتفاق الفلسفة والدين

١ المصدر السابق - صـ ٢٣ .
٢ المصدر السابق - صـ ٢٣ .

عند حكماء الإسلام ، هذا وقد استمرت الدراسات الأصولية عند حسن حنفي ، وعبد الحميد مدكور ، وسحبان خليفات ، ورابح مراجي ، والكلامية عند محمد السيد الجليند ، والإصلاحية عند حسن الشافعي وعبد المعطي بيومي ([1]). وهكذا .

ولم تقف حركات التواصل الفكري والمنهجي بين أستاذ الفلسفة الأول مصطفى عبد الرازق عند هذا الحد فقط ، بل امتد إلى مجموعات أخرى من التلاميذ ، الذي كان لهم باع طويل في الاهتمام بإعادة الانبعاث الفكري في الفلسفة الإسلامية ، مما سوف نذكره فيما بعد .

لكننا ما زلنا مع هذا الشيخ الأكبر ، وإسهاماته في هذا المجال ..

فبالإضافة إلى ما سبق ، وضع مصطفى عبد الرازق مؤلفات ذات قيمة علمية ، تتضح من خلالها الرؤية المنهجية في البحث ووسائل الدراسة ، ويمثل الجانب التطبيقي في البحث الفلسفي الإسلامي العميق ، ومن هذه المؤلفات ، " كتاب التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، والكتاب يشمل مجموعة من المحاضرات التي ألقاها على طلاب الجامعة المصرية ، وحاول أن يعرض من خلاله منهجا جديداً للفلسفة الإسلامية ، وأن يتلمس عبقرية هذه الفلسفة في مظانها الصحيحة ، لا في كتب فلاسفة الإسلام فحسب .. كالكندي والفارابي وابن سينا ، وابن رشد وغيرهم ، بل أيضا في كتب ومؤلفات علماء الكلام وأصحاب الفرق من المتكلمين ، وكذلك علماء أصول الفقه .

ومما لا شك أن منهج الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق منهجا صحيحا إذ يتلمس عبقرية المسلمين الفلسفية في كتابات الأصوليين علماء الفقه ، وعلماء الدين والكلام ، بالإضافة إلى الفلاسفة الإسلاميين ، ويعتبر هذا في رأي كثير من الباحثين في الدراسات الإسلامية ، عملا باهرا بلا أدنى شك ([2]) .

وقد تتابعت هذه المحاولات البحثية القيمة ، في هذا المجال عند مجموعة غفيرة ممن تواصلوا مع النزعة المنهجية ، والتحليلية عند الأستاذ الأكبر ثيما بعد . والتي تعبر بصدق عن مجهودات الباحثين المحدثين والمعاصرين في ميدان الفلسفة الإسلامية .

ويمكن أن نحدد جهود كبار العلماء والباحثين من العرب والمسلمين بالإضافة إلى بعض المستشرقين الذين كان لهم الفضل الكبير في حقل الدراسات والبحوث الفلسفية

---

[1] دكتور حسن حنفي - المصدر السابق - صـ ٢٩ ، صـ ٣٠ .

[2] راجعنا : دكتور علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٥١٩ - طـ دار المعارف بالإسكندرية عام ١٩٦٥ م .

كذلك دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٢٩ - طـ دار الجامعات المصرية - ١٩٧١ م .

الإسلامية في المشرق والمغرب ، من خلال ثلاثة أبواب أساسية ، الأول : التحقيق والنشر ، والثاني : مجال التأليف ، والثالث : في مجال الترجمة ، منه وإليه ، وفيما يتعلق بهذه الأبواب فالتحقيق والنشر : تمركزت الدراسات حول الكشف عن المخطوطات ونشرها ، ثم التعريف بالشخصيات والمدارس والفرق وتحليل للنظريات والآراء الواردة فيها ، والتعمق في دراستها والتأليف فيها ، أما الترجمة من العربية أو إليها ، فقد أفادت الدراسات العربية والإسلامية إفادة كبيرة ، إما بالتعريف بالتراث العربي والإسلامي بالنسبة للأوربيين وغيرهم من شعوب العالم وحضارته ، أو بالإفادة من دراسات السابقين ومناهجهم من المستشرقين في هذا الميدان .

* **وفيما يتعلق بالباب الأول :** فإن الكشف عن المخطوطات الأولى في سبيل إحياء التراث الإسلامي ، هام جدا ومفيد ، وقد اتجه إليه المستشرقون منذ أخريات القرن التاسع عشر ، وسرنا نحن على نهجهم في القرن العشرين ، وكشف المستشرقون ، وكشف العرب والمسلمون عن ذخائر فلسفية وعلمية وأدبية لها أثرها في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي إذ أصبح لدينا ثروة كبيرة وهائلة نعتز بها من مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام ، وقد تغيرت النظرة إليهم على اثر الكشف المتلاحق لمؤلفاتهم الفلسفية والعلمية .

وعلى سبيل المثال لا الحصر : ظهرت مجموعة كبيرة من رسائل الكندي ت عام (٨٦٥ م) ، الفلسفية ، والتي كشفت لنا عن معظم آرائه الفلسفية والسيكولوجية ، وعلى شيء من نظرياته في الطبيعة والوجود والنفس الإنسانية ، بالإضافة إلى بحوثه في مجال علوم الفلك والجغرافيا والرياضيات .. [1] ثم تحقيق ونشر بعض مؤلفات الفارابي (٩٥٠ م) في الفلسفة الإلهية ، والمنطق والسياسة والموسيقى ، ومنها كتاب الحروف ، وهو من أكبر مؤلفات الفارابي الفلسفية [2] .

وقد اكتملت مراجعنا عن ابن سينا ت عام (١٢٧٠ م) ، بإخراج موسوعته الكبرى بأقسامها الأربعة وهي (كتاب الشفاء) [3] وكثير من رسائل ابن سينا الفلسفية ، مثل كتاب (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ..) [4]

---

١ نظرنا : دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - رسائل الكندي الفلسفية - ط لجنة التأليف والنشر - بمصر ١٩٥١ م

٢ الدكتور : محسن مهدي - كتاب الحروف - تقديم وتحقيق - ط بيروت ١٩٦٩ م .

٣ دكتور إبراهيم بيومي مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) جـ ٢ - ط دار المعارف عام ١٩٨٣ م .

٤ دكتور ماجد فخري - تحقيق ونشر كتب ابن باجة - رسائل ابن باجة الإلهية ، كذلك شرح السماع الطبيعي لأرسطو - ط بيروت ١٩٩٨ ، ١٩٧٣ م .

بالإضافة إلى الكثير من كتب الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥) هـ ، [1] وجماعة إخوان الصفاء ـ في رسائلهم الفلسفية .. وهكذا ([2]) .

أما التراث الفلسفي (في المغرب العربي) فلم يكن أقل أهمية في مجال التحقيق والنشر شأن مثيله في المشرق العربي والإسلامي ، فقد توافر مجموعة من المحققين ، والناشرين على هذا التراث وعلى سبيل المثال لا الحصر أيضا ، فقد أخرج قدر كبير من مؤلفات الفيلسوف ابن باجة (ت عام ١١٣٨م) .

كذلك أخرج مخطوطات للفيلسوف ابن طفيل ت عام (١١٨٥ م) * والفيلسوف الأندلسي ابن رشد ت عام (١١٩٨) م *

والجدير بالذكر : أن التحقيق امتد أيضا إلى الكشف عن الأصول اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية . وبصفة خاصة ما يتصل بفلاسفة أثينا : أفلاطون وأرسطو ، وكذلك بمدرسة الإسكندرية . * [3]

كذلك ظهرت جهود أخرى في هذا الميدان من حيث اهتمام الهيئات العلمية والجمعيات الفلسفية المصرية أو العربية ، لنشر كثير من النصوص الفلسفية لكبار الفلاسفة والعلماء والأدباء العرب والإسلاميين في مناسبات عديدة إحياءً لذكراهم ([4]) .

وإن كانت هناك مخطوطات أخرى لم تزل تحت التحقيق أو في سبيلها للكشف عنها لدى شباب الباحثين المعاصرين . فإن ذلك يعتبر إضافة في هذا المجال البكر في حقل الدراسات الفلسفية والإسلامية .

ومن المؤكد أنه قد بذلت جهود أخرى للكشف عن مخطوطات فروع الفكر الفلسفي الإسلامي والعربي عند علماء الكلام والمدارس الكلامية المختلفة . فقد تم تحقيق ونشر مجموعة من مخطوطات علم الكلام والمدارس الأخرى من مخلفات المعتزلة والأشعرية والماتريدية ، وإن كان معظم إنتاج أوائل المعتزلة قد فقد ، على الرغم من أنهم يعتبرون بحق مؤسسي علم الكلام فقد تم تحقيق ونشر كتاب " الانتصار " للخياط ([5]) ت عام (٩١٣م) وكتاب " المغني " للقاضي عبد الجبار ت عام (١٠٢٤م) ، وهذا الكتاب يحتوي

---

١ مؤلفات الغزالي مثل ـ المنقذ من الضلال ، رسائل الغزالي المختلفة .. إلخ .
٢ رسائل إخوان الصفاء ما يقرب من ٥٢ رسالة تحقيق خير الدين الزركلي ـ طـ ١٩٢٧ .
٣ ـ * ، * ، *، * ـ أسهم في ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي ، وبول كراوس ، الأب بوينج بخاصة في إخراج كتاب ما بعد الطبيعة لابن رشد .
٤ دكتور إبراهيم مدكور ـ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ـ صـ ١١ .
٥ الخياط كتاب الانتصار ـ تحقيق وتقديم دكتور نبيرج ط القاهرة ١٩٢٥ م .

على ما يقرب من عشرين جزءا ، وبلاد اليمن تم العثور على كثير من مخطوطات هذه المدرسة الاعتزالية ، بالإضافة إلى تراث المدرسة الزيدية الكلامية ، للمدرسة الأشعرية ثروة علمية ضخمة ، أبقى الزمن على كثير منها كتاب " مقالات الإسلاميين .. " للإمام أبي الحسن الأشعري . شيخ الأشاعرة الأول (١) بالإضافة إلى البعض الآخر من كبار أئمة الأشعرية ، كالباقلاني (١٠١٣) م وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (١٠٨٥م) ، والشهرستاني (١١٥٣) م (٢) وفيما يتعلق بالمدرسة الماتريدية ، فقد عكف عدد كبير من الباحثين المحدثين والمعاصرين لإخراج النفيس من مخطوطاتهم على سبيل المثال " كتاب (٣) التوحيد " لإمام الماتريدية الأول أبو منصور الماتريدي عام (٩٤٥) م ، والتلاميذ الماتريدية ومتكلمي الشيعة الاثني عشرية ، أعداد ضخمة من المخطوطات والمؤلفات يتوافد عليها شباب الباحثين بالدراسة والتحقيق الآن .

ومن الجدير بالذكر أن الباحث في هذا الكتاب ، قام بإخراج مخطوط نفيس عليه شروح وتعليقات لكبار أئمة الماتريدية المتأخرين - وهو مخطوط " شرح بدء الأمالي " لأبي الحسن سراج الدين الأوشي (في القرن العاشر) لملا علي قاري (القرن الحادي عشر الهجري (١٠٥٠)م . تحقيق وتقديم وتعليق (٤) .

أما التراث الصوفي في الفلسفة الإسلامية ، فقد حظي باهتمام كبير من جانب العلماء والمحققين من العرب والمستشرقين كذلك ، فقد نشرت العديد من مخطوطات هؤلاء على مر العصور ، وجديرا أن ننوه ببعض هذه الجهود ، آملين أن نتوفر في المستقبل القريب على إخراج كتاب أو بحث مفيد نستعرض تاريخ وتطور هذه التيارات العلمية الكبيرة في إخراج النفيس من هذه المخطوطات .

---

١ أبو الحسن الأشعري " مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، نشر وتعليق - دكتور محمد محي الدين عبد الحميد - ط ١٩٦٢ م .

٢ بعض المستشرقون ساهموا بجهودهم في مضمار تحقيق التراث الأشعري في هذا المجال ، وتابعهم عدد كبير من علماء المسلمين والعرب منهم (ريتر الذي أخرج مقالات الإسلاميين للأشعري ، والفريد جيوم ، الذي أخرج كتاب نهاية الإقدام لعلم الكلام للشهرستاني ، ط إكسفورد ١٩٣٤ م . كذلك الأب مكارثي ، ومحمود الخضيري (التمهيد للباقلاني) ومحمد عبد الهادي أبو ريده والدكتور النشار الذي اشترك في إخراج كتاب (الشامل - للجويني) القاهرة عام ١٩٦٩ م

٣ حقق كتاب التوحيد - الدكتور فتح الله خليف ، ط بيروت ١٩٧٠ .

٤ دكتور محمد محمود أبو قحف - شرح بدء الأمالي - لملا علي قاري ، تحقيق وتقديم وتعليق - ط دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٢ .

وعلى سبيل المثال : لا الحصر - فقد تم تحقيق ونشر مخطوطات أو مؤلفات الأوائل من كبار أقطاب الصوفية ، أمثال : الحارث المحاسبي (٨٥٦) هـ والإمام الجنيد (٩١٠) م ، وتتبع ماسينيون مؤلفات الحلاج قتل عام (٩٢٢) م = ٣٠٩ هـ ، وألقى عليها أضواء كاشفة وحظى السهروردي المقتول عام (٥٨٧) هـ ، وابن عربي بعناية كبيرة أيضا ، فاهتم المستشرق كوريان بالسهروردي وتابعه في ذلك دكتور محمد علي أبو ريان ([1]) وبذل المستشرق نيكلسون وتلميذه أبو العلا عفيفي ، جهدا كبيرا في إخراج بعض كتب ومخطوطات محي الدين بن عربي - الشيخ الأكبر ت عام (٦٣٨) ([2])هـ ، كذلك الدكتور إبراهيم بيومي مدكور ، اهتم وآخرون بإخراج كتاب ابن عربي " الفتوحات المكية) وهو موسوعة فلسفية صوفية كبرى ([3]) بالإضافة إلى مؤلفات ابن حزم بالمغرب العربي ([4]) .

بالإضافة إلى ذلك ، تم العثور على مؤلفات عبد الحق بن سبعين ت عام (٦٦٧) هـ ، ثم تحقيق العديد منها ونشرها على سبيل المثال كتابه " يد العارف " ، كذلك رسائله الفلسفية الأخرى ([5])

* **<u>أما الباب الثاني : وهو مرحلة التأليف</u>** : فقد توافر عدد كبير من كبار العلماء والباحثين على دراسة وتحليل الأصول الفكرية والعلمية في مجال الدراسات الإسلامية منذ نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وقد حظي الفكر الإسلامي على اختلاف جوانبه ، وتنوع فروعه المختلفة بجهد كبير من التأليف ، بدأ بدايات متنوعة ، يرمي بعضها إلى إعطاء فكرة عامة ، ويهدف بعضها الآخر إلى الاستيفاء والتعمق ، ومنها ما اتفق بطابع الثقافة العامة ، ومنها كذلك ما برزت فيه السمات الأكاديمية . وقد اسهم في ذلك الباحثون من العرب والمسلمين ، بالإضافة إلى مجموعة مخلصة من المستشرقين الذي عشقوا الثقافات العربية والإسلامية ، في فروعها المختلفة ، في الفلسفة والكلام ، والتصوف

---

١ دكتور محمد علي أبو ريان - تحقيق وتقديم لكتب السهروردي مثل (هياكل النور) ط المكتبة التجارية ١٩٥٧ م (كتاب اللمحات في الحقائق) .

٢ ابن عربي ، فصوص الحكيم ، تحقيق وتعليق - أبو العلا عفيفي ط ١٩٤٨ م .

٣ ابن عربي - الفتوحات المكية - تحقيق وتقديم دكتور عثمان يحي ، كذلك دكتور إبراهيم مدكور - ط دار المعارف ١٩٨١ .

٤ مثل كتاب الفصل في الملل والنحل ، والأخلاق والسير تحقيق د الطاهر مكي .

٥ الدكتور أبو الوفا التفتازاتي - ابن سبعين وفلسفته الصوفية - ط بيروت ١٩٧٣ ، كذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي - رسائل ابن سبعين - ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ط ١٩٥٦ م .

، وعلم الأصول والتفسير ، أو الآداب والشعر ، والعلوم العربية ومناهج البحث العلمي عند العرب والمسلمين ([1]) وهكذا وقد اتسمت البحوث في هذه المجالات بالجمع بين الفلسفة الكلام ، والتصوف ، أحيانا ، وأحيانا أخرى ـ عنيت بعضها الآخر بقدر من التخصص كأن يقتصر الباحث على بيئة معينة ، أو فرع من الفروع الإسلامية والعربية ، أو في شخصية من الشخصيات التي لها دورها في مجال الفلسفة ، أو الكلام ، أو التصوف ، أو العلوم الأصولية كالفقه والمنطق ومناهج البحث . وقد ازدادت عملية التخصص هذه ، وازدادت عمقا في مجال البحوث في الآونة الأخيرة المعاصرة ، وعلى سبيل المثال نجد علماء ومؤلفين اهتموا بالأندلس ومفكريها من الفلاسفة والأصوليين أو الصوفية ـ كما فعل كثير من المستشرقين أمثال أسين بلاسيوس (١٩٤٤) م ، أو بمفكر وفيلسوف واحد ، كابن رشد ، كما فعل فاندنبرج (١٩٧٣) م أو كوربان مع ـ السهروردي وتابعهما في ذلك بعض الباحثين العرب والإسلاميين .

وجدير بالذكر : أن ننوه بهذه الاجتهادات في مجال التأليف والتخصص في مجال " الفلسفة ـ والفلاسفة الإسلاميين " ـ إذ لم يلبث العرب أن أدلوا بدلوهم . فبحثوا وألفوا ، وكتبوا باللغة العربية ، كما كتبوا باللغات الأجنبية ، وترجموا لرجال الفلسفة من الذين أهملهم التاريخ ، وعرفوا بمدارس أسهمت في الحياة الثقافية الإسلامية ، كذلك شرحوا نظريات وآراء فلسفية لها وزنها وقيمتها العلمية ، ومن بين هؤلاء من ارتبطت أسماؤهم بموضوعات عرفوا بها ، فلا يذكر ابن سينا إلا ويذكر معه " الأب جورج فنواتي " وأحمد فؤاد الأهواني ، ولا يذكر الإمام أبو حامد الغزالي إلا ويذكر مع الأب (فريد جبر) ، ولا ابن باجه إلا ويذكر معه الدكتور " ماجد فخري " . ولا ابن رشد ، إلا ومعه موريس بريج ، ومحمد يوسف موسى ، ومحمود قاسم ، وعاطف العراقي ، ولا الهلينستية وشراح أرسطو من الإسكندرانيين ، إلا ويذكر معهم الدكتور عبد الرحمن بدوي ، بل ومن هؤلاء من حصل على درجته العلمية ـ الدكتوراه ـ في هذه الشخصيات ، فجميل صليبا كتب عن الاتجاه

---

[1] على سبيل المثال : دكتور علي سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ طـ دار المعارف الإسكندرية ١٩٦٥ م ، كذلك دكتور جلال موسى : تاريخ العلوم عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية ـ طـ بيروت ١٩٧٢ .م

الميتافيزيقي عند ابن سينا ، وبيومي مدكور ، عن مكانة الفارابي في الفلسفة ([١]) الإسلامية ، ومحمود قاسم : عن نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني ([٢]) .

كذلك لا يفوتنا التنويه ببعض الكتابات والمؤلفات المتخصصة في شخصيات فلسفية أو موضوعات متخصصة ، مثال الإمام الأكبر مصطفى عبد الرازق في كتيب مفيد عن الكندي فيلسوف العرب الأول . طـ القاهرة ١٩٤٥ م - والدكتور أبو ريان عن (نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا) مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨ م ([٣]).

وقد استأنفت الدراسات الرشدية في المغرب العربي في الوقت المعاصر عند جمال الدين العلوي ، ومحمد مصباحي ، ومحمد عابد الجابري ، بالإضافة إلى شخصيات أخري في مجال الدراسات الفلسفية في التاريخ والسياسة ، عن ابن خلدون مثلا : عند علي أومليل ، ومحمد عابد الجابري ، وفي مصر عن " الأحكام السلطانية وقوانين الوزارة " للماوردي عند الدكتور صلاح سلان ، أو غيرهم ([٤]) . وكان لكاتب هذه السطور إسهامات كبيرة في الكشف عن مذهب التأويل عند ابن رشد . ([٥])

ولم تكن المدارس والشخصيات الكلامية ، أقل حظا في مجال التأليف والتحليل والنقد ، وإعادة التركيب والصياغة ، من مثيلاتها الفلسفية كما ذكرنا فيما سبق . بل حظيت هي الأخرى بالكثير من الاهتمام من العلماء والباحثين في مرحلة هذا الانبثاق الفكري والفلسفي العربي والإسلامي ، في المشرق والمغرب العربي والإسلامي ، بل ربما كانت العناية بها أشد وأعظم لما لعلم الكلام ، أو أصول الدين والتوحيد من أهمية بالنسبة للعقيدة الدينية ، وكان للمدارس الأزهرية بالإضافة للمدارس الأكاديمية الأخرى إسهامات ذات قيمة كبيرة ..

فقد كشف عن كثير من جوانبها ، ووضح أمر نشأتها وتطورها ، وشرح قدر كبير من آرائها ونظرياتها ، بل وفتحت أبوابا فسيحة للبحوث والرسائل الجامعية المتخصصة ،

---

١ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ صـ ١٥ .

٢ راجع : دكتور : النشار - نشأة الفلسفة في الإسلام جـ ١ - صـ ٥٢١ .

٣ للمزيد دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ، صـ ٣١ ، ٣٢ وما بعدها .

٤ دكتور حسن حنفي - الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام - القسم الأول (الإشكاليات العامة) - صـ ٣٠

٥ دكتور محمد محمود أبو قحف - مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد - طـ دار الحضارة بطنطا - ١٩٨٥ م ، ٢٠٠٣ م .

وأصبح لدينا مجموعة غزيرة من الدراسات التحليلية والمتأنية عن المعتزلة والأشاعرة ، والماتريدية ، والمدرسة الكلابية الكلامية مدرسة أهل السنة الأوائل والتي تنسب لمؤسسها عبد الله بن سعيد بن كلاب ت عام (٢٤٥) هـ ([1]) ولم يقف الأمر عند متكلمي المعتزلة وأهل السنة والسلف فقط ، بل امتد الكلام إلى متكلمي أرباب الفرق والمذاهب الإسلامية من الشيعة الإثنى عشرية والزيدية والخوارج ، ومن الباحثين الذين يمثلون قسطا من الرعيل الأول في هذا الميدان .. محمود الخضيري ، الدكتور محمد البهي ، وألبير نصري نادي ، وفوقية حسين ، وفتح الله خليف ، وعبد الرحمن بدوي ، وغيرهم كثيرين ننوه ببعضهم ، بالإضافة إلى البعض من المعاصرين من هؤلاء . دكتور : محمد عبد الهادي أبو ريده - بحثه عن إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ، رسالته للحصول على الماجستير جامعة القاهرة ، ١٩٣٨ م ، زهدي جار الله - بحثه عن المعتزلة - بيروت ١٩٤٧ م نال به رتبة الأستاذية بالجامعة الأمريكية ببيروت ، ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ببيروت ١٩٥٠ - ١٩٥١ م ، نال بها درجة دكتوراه من باريس ، حموده غرابة الأشعري ط القاهرة ١٩٥٣ م ، رسالة للحصول على الدكتوراه - جامعة كامبردج ، عبد الرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين ط - بيروت ١٩٧١ م . وفي مجال الفرق والمذاهب والشخصيات الكلامية والفلسفية - كاتب هذه السطور . قضية التأويل عند الإمام الغزالي رسالة ماجستير ١٩٧٦ م مذهب التأويل عند الشيعة ، تحليل ونقد ، رسالة دكتوراه ١٩٨٤ م . وفي مجال الأبحاث الجامعية - مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدكتور إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ ، (عن الفرق الكلامية) دكتور علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ (عن المعتزلة) الدكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ (المقدمات) وعن تاريخ الفكر الفلسفي في الأندلس وبلاد المغرب - كتاب عن تاريخ الفكر الأندلسي ، تأليف أميل جنثالث ترجمة الدكتور حسين مؤنس .. إلخ ([2]) .

ويشير الدكتور حسن حنفي في بحثه عن الإشكاليات العامة " إلى ظهور تيارات واتجاهات جديدة في سبيل إعادة النظر في القديم من الدراسات التقليدية والموروث من

---

١ للباحث كتاب عن علم الكلام ومدارسه - ط دار الحضارة بطنطا - ١٩٩٨ - ٢٠٠١ م .

٢ للمزيد راجع - دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - جـ ٢ صـ ١٦ وكذلك دكتور أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ صـ ٢٩ - ٣١ .

التراث . وذلك بالتحليل والنقد في شتى مجالات علم الكلام والأصول والتصوف .. وهكذا . فيقول : " تقدم المحدثون (نصر حامد أبو زيد) وفي علوم الحديث بدأ نقد المتن والسند في تركيا وماليزيا ومصر (منهم قاسم أحمد ، وخيري ن وحسن حنفي) حتى لا يترك المجال وحده للاستشراق ، وفي علوم التفسير ظهر التفسير الموضوعي للقرآن الكريم في موضوع فلسفة التاريخ عند (محمد باقر الصدر) ، وفي السيرة دخل الأدباء والمفكرون لإعادة صياغة سيرة عصر الرسول ﷺ مثل كتاب (حياة محمد) و(في منزل الوحي) لمحمد حسين هيكل ، وعلى هامش السيرة (لطه حسين) ، وعبقريات لعباس العقاد ، ومحمد رسول الحرية (عبد الرحمن الشرقاوي) وساهم في ذلك بعض الأقباط المسيحيين بمصر مثل نظمي لوقا (عن محمد رسول الحرية) ، وساهم المسلمون في كتابة سيرة السيد المسيح ، مثل عبقرية المسيح (عباس العقاد .. وهكذا في العلوم الأصولية الأخرى (١)

أما فيما يتعلق ـ بالتصوف الإسلامي والصوفية ، فقد حظي بعناية خاصة من جانب واتجاهات الباحثين ، سواء بالنسبة للبحوث العامة أو المتخصصة ، فقد استلفت نظر الباحثين الغربيين المستشرقين ، كما استلفت بصفة أكثر خصوصية الباحثين العرب والإسلاميين في المشرق والمغرب كذلك .

ولعل أكثر ما كان يشغل بال الغربيين المستشرقين هو محاولتهم البحث عن جذور التصوف الإسلامي ، وصلته أو ربطه بالمصادر الأجنبية ، والمختلفة ، حيث أن التصوف ظاهرة عالمية ، لا يرتبط بدين من الأديان ، ولا بثقافة من الثقافات ، وكذلك بتيار معين من التيارات الفلسفية شرقية كانت أم غربية ، إذ ركز المستشرقون على محاولة ربط التصوف الإسلامي بمصادر هندية ـ بوذية أو غيرها إلى تيارات الصابئة والحرانية من أصحاب الهياكل ، كذلك المصادر المسيحية ، واليهودية ، فضلا عن المصادر اليونانية ، وبصفة خاصة الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية وربما كانت محاولات المستشرقين هذه في معظمها لا تخلوا من الأغراض الذاتية . ولمحاولات التشويه المتعمد لطمس معالم التصوف السني الإسلامي ، والروحي الأصيل .. لذلك عندما نقرأ مؤلفات هؤلاء ، نجدها لا تخلوا من

---

١ دكتور حسن حنفي ـ الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، (الإشكاليات العامة) القسم الأول ـ صـ٣٠ ، صـ ٣١ ..

التشكيك ، والهمز واللمز في مواطن كثيرة ، وربما شاركهم في ذلك بعض المؤلفين العرب والمسلمين ، وخاصة أولئك الذين تلقوا تعليمهم بمدارسهم ، وساروا على نهجهم .

لكن لا نستطيع تعميم هذا الافتراض من جانبنا ، فقد ثبت بما لا مجال له من الشك أن كثيرا من الدراسات والبحوث الفلسفية في التصوف كان لها وزنها وأهميتها ، في الكشف عن المعادن الأصيلة والأفكار الأصيلة عند كبار صوفية الإسلام سواء كانوا من صوفية أهل السنة أو من الفلاسفة الصوفيين .

وقد أسفرت هذه البحوث عن دراسات عميقة في هذا المجال :

فقد عكف المستشرق الإنجليزي " نيكلسون (١٩٤٥ م) وما سينيون (١٩٦٢ م) ، والأستاذ كوربان على دراسات متعددة في التصوف في مجال التأليف ، فالمستشرق نيكلسون صدرت لـه دراسات عن " التصوف في الإسلام " أما ماسينيون وكوربان فقد ارتبطت دراستهما حول المدرسة الإشراقية الصوفية وبصفة خاصة السهروردي المقتول ٥٨٧ هـ وحاول هؤلاء إيجاد الصلة بين تيارات صوفية الإسلام وبين الفكر الفارسي أو اليوناني الأفلاطوني بصفة خاصة .

أما المؤلفين العرب والمسلمين فقد تصدوا الكثير إلى هذه الدراسات وتتسم في معظمها بالنزاهة والموضوعية ، إذ عرضوا للتصوف الإسلامي في ماضيه وحاضره ، في رجاله وطرقه وفي مذاهبه ونظرياته ، وظهرت بحوث شتى في الهند ، وباكستان ، وفي تركيا وإيران ، وعند المؤلفين العرب نجد بحوثا عميقة كتبت باللغة العربية ، تدور حول التصوف وأثره وصلته بالشعر والأدب .

والأمثلة على ذلك كثيرة ، نشير إلى أعظمها كتاب " الحياة الروحية في الإسلام " لمحمد مصطفى حلمي طـ ١٩٤٥ م وكتاب " التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق طـ ١٩٥٤ م لزكي مبارك ، وكتاب " التصوف : الثورة الروحية في الإسلام " لأبي العلا عفيفي طـ القاهرة ١٩٦٣ م كذلك كتاب : " التصوف وفريد الدين العطار " لعبد الوهاب عزام ، وكتاب " شهيدة العشق الإلهي - رابعة العدوية " لعبد الرحمن بدوي ، وسلطان العاشقين عمر بن الفارض - محمد مصطفى حلمي ، وقد كان رسالة علمية بعنوان " عمر بن الفارض والحب الإلهي طـ القاهرة ١٩٤٥ م ، والدكتور أبو الوفا التفتازاني كتاب عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، طـ بيروت ١٩٧٣ م ، ومنها ما كان رسالة جامعية من جامعات غربية

أو أجنبية كتاب " الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي " لأبي العلا عفيفي Afifi A) the mistical of Muhy Ad . Den Iben Arabi , Cambridge , ١٩٣٠.[1]

ويمكن أن ننوه ببعض الدراسات المعاصرة - في التصوف بصفة عامة ، مؤلفات لكبار العلماء والباحثين في نشأة التصوف وتطور مذاهبه وطوائفه وشخصياته وطرقه المتعددة منها على سبيل المثال : دكتور النشار - نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام - جـ ٣ (التصوف) طـ دار المعارف ١٩٦٦ م ، كذلك دكتور عبد القادر محمود كتاب عن " الفلسفة الصوفية في الإسلام ..

ولكاتب هذه السطور كتاب عن " التصوف الإسلامي خصائصه ، ومذاهبه مع دراسة ميدانية للطرق الصوفية في العصر الحديث " طـ المكتبة القومية الحديثة - طنطا ١٩٩٢ م .

هذا إلى جانب الكثير مما لا نستطيع حصره ، بل حسبنا أعطينا التنويه ببعض الدراسات والبحوث الحديثة والمعاصرة لباحثين غربيين مستشرقين وآخرين من العرب والمسلمين .

وقد نوه الدكتور حسن حنفي - وهو يعرض الإشكاليات العامة بالنسبة للفلسفة بالوطن العربي إلى بعض الدراسات الصوفية المعاصرة ، والتي أعاد الباحثون فيها وجهة النظر مرة أخرى ، بما يتوافر لديهم من نظريات أصيلة ، ومناهج جديدة ، فأشار إلى دراسات علمية دقيقة أخرى كدراسات توفيق الطويل عن التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ودراسته عن الإمام عبد الوهاب الشعراني - إمام التصوف في عصره ، واستمرار هذا التيار التجديدي في الدراسات الصوفية عند علي عبد القادر وعبد القادر محمود ، والتفتازاني في كتابيه عن ابن عطاء الله السكندري ، وابن سبعين .. وهكذا .[2]

* **أما الباب الثالث : وهو الترجمة** : فقد ساهمت الترجمة مساهمة فعالة في محيط الدراسات والبحوث الفلسفية الإسلامية ، بالنسبة للتراث الفلسفي أو الثقافي في المشرق أو المغرب العربي الإسلامي ، وقد كان ولا يزال شعاعاً يغذي حركات الانبثاق الفكري

---

١ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - جـ ٢ - صـ ١٦ .
٢ راجع دكتور حسن حنفي - الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام الإشكاليات العامة - صـ ٣٠ .

الإسلامي حتى العصر الحديث ، كما أنه يعتبر وسيلة من وسائل التبادل الثقافي ، فقد عولت عليه الثقافات قديماً وحديثاً ، إذ أخذت الثقافة اليونانية وحضارتها عن الثقافات والحضارات الشرقية القديمة ، عن الصين والهند ، وفارس ، والمصريين ، وأخذ العرب والإسلاميون عن اليونان ، والمسيحيون أخذوا عن المسلمين . كذلك فإنه يوجد بين الثقافات العربية والإسلامية وبين الثقافات الأوربية وغيرها تبادل مستمر ، ولا يكاد يظهر بحث علمي أو فلسفي إلا وتظهر نه ترجمة إلى اللغات المختلفة ، وإذا كانت الثقافات العربية سواء في المشرق أو المغرب العربي قد أخذت بعض الروافد الفلسفية ، والفنية والأدبية عن الأوربية عن " الفرنسية ، والإيطالية ، والإسبانية ، كذلك عن الألمانية والإنجليزية ، بالإضافة إلى الروسية ، فإن هذه الثقافات أخذت هي الأخرى عن الثقافة العربية والفلسفة الإسلامية منذ عهد النهضة الأوربية ، ولا يفوتنا أن نذكر عصر النهضة الفلسفية والثقافية الإسلامية ببلاد المغرب العربي والأندلس ، والتي أثرت تأثيراً عميقاً في الفلاسفة الأوربيين ومنهم ، القديس توماس الأكويني ، وغيره . وقد كان لفلسفة ابن رشد أثر كبير في هذا الميدان .

وقد ترجمت العلوم العربية ومناهج علماء العرب ، بالإضافة إلى الفلسفة الإسلامية ومباحثها المختلفة من الكلام ، والتصوف ، وعلم الأصول إلى اللغات الأوربية المختلفة .

فقد كانت ولا تزال بلاد المغرب العربي والأندلس من قبل همزة الوصل بين العرب والمسلمين وبين الأوربيين منذ عصر النهضة حتى العصور الحديثة .

ولا يفوتنا بهذا الصدد أن نذكر بعض نماذج الترجمة من الثقافات والتراث الفلسفي العربي الإسلامي ، إلى اللغات الأوربية ، وكذلك ما ترجم إليها .

ففي الفلسفة : ترجم عن الألمانية أو عنها وعن الإنجليزية بعض المؤلفات التي تدور حول الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية العامة .. منها كتاب دي بور : عن تاريخ الفلسفة في الإسلام - دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ط القاهرة ١٩٣٨ م ، كذلك مجموعة مقالات لكبار المستشرقين ضمن كتاب التراث اليوناني في الإسلام ترجمة عبد الرحمن بدوي . وفي مجال علم الكلام : ترجم إلى اللغة العربية كتاب " فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية " ترجمة صبحي الصالح ، والأب فريد جبر ، في ثلاثة أجزاء - ط بيروت ١٩٦٥ م ، ١٩٦٩ م .

وفـي مجـال التصـوف : تـرجم كـتاب " دراسـات فـي التصـوف الإسـلامي " تـرجمة أبـو العـلا عفيفـي طـ القاهـرة ١٩٤٧ م . للمستشـرق الإنجلـيزي نيكلسـون .

Nichalson Studis in Islamic misticism , Cambridge , ١٩٢١ .

وفـي مجال الفن والأدب الرومانسي فقد ظهرت بحوث مترجمة في غاية الدقة راجع منها ([1]) . أمـا الترجمة من العربية علـى اللغات الأوربية المختلفة ، فقد شـهدت نشـاطا ملحوظـا بين أوسـاط المثقفين العرب بالإضـافة علـى المستشـرقين ز فقد عنـي المستشـرقون إلـى تـرجمة المؤلفات والنصـوص الفلسفية الإسـلامية فـي كثير من فروعها - فـي الكـلام ، والتصـوف ، والعلوم ومـناهجها ، بالإضـافة إلـى بعض الآداب والفنون ، لـيس إلـى اللغـات الإنجليزيـة أو الفرنسية أو الألمانية أو غيرها فقط ، بل امتد إلى الترجمة إلى اللغة اللاتينية وهي اللغة الأم لكـي يتاح الاطـلاع عليها لمختلف الشـعوب الأوربية ، وقد كان لحظ المترجمين العرب قدرا أيضـا ليس بقليل الأهمية ، فقد ترجموا كثير من النصوص الفلسفية في رسائلهم العلمية ، أو بحوثهم فيم بعد ، أو كذلك فـي تـرجمة بعض الكتب والمؤلفات والنصـوص العلمية الفلسفية لكبار الفلاسفة الإسلاميين بالمغرب العربي أو المشرق .

ونذكر من ذلك ، على سبيل المثال لا الحصر .. في مجال الفلسفة : ترجم كتاب آراء أهل المدينة الفاضـلة للفارابـي إلـى اللغـة الفرنسـية ، عن طـريق يوسـف كـرم وغيره بهذا العنوان " Ideas des habitants de la Cite Nertueuse,le Caire,١٩٤٨

وفـي علم الكلام : رسالة التوحيد " للإمام محمد عبده ، وترجمها إلى اللغة الفرنسية - الشيخ مصـطفى عبد الرازق . بهذا العنوان : de la religion musulmone Paris- Exposé ١٩٢٥ وبهـا مقدمـة مطولـة باللغـة الفرنسية أيضـا نوه فيها بالشيخ محمد عبده وآراؤه الكلامية والفلسفية .

وفـي التصـوف : كـتاب المـنقذ مـن الضـلال للإمـام الغزالـي ، وتـرجمه إلـى اللغـة الفرنسية كذلك الأب فريد جير بهذا العنوان : " Al monqid - ad -dalal (Erreur et deliorance)Beyrautl,١٩٥٩

---

[1] دكتورة : زينات بيطار - الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي - الفصل الأول منه (الاستشراق الفرنسي القرنين ١٧ و ١٨ حملة بونابرت على الشرق وأثرها في فن التصوير صـ ٢٩ مجلة عالم المعرفة بالكويت ١٩٩٢ م .

وقد قدم لهذا الكتاب عبقرية مستفيضة باللغة الفرنسية كذلك . (١)

وقد نوه الدكتور حسن حنفي إلى هذه الجزئية في تاريخ ومحاولات عادة تقييم الإشكاليات العامة في الفكر الفلسفي العربي والإسلامي فذكر " أنه قد تمت ترجمة بعض دراسات المستشرقين في الكلام (فان إسل ، وشاخت) والفلسفة (دي بور ، وأولبري) والتصوف (ماسينيون ونيكلسون) والتفسير (فلهاوزن وجولد تسيهر) والترجمة (ماكس مايرهوف) وبلغت الذروة في ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، وتمت الترجمة بالنقل عن الغرب ، ونادرا ما يحدث التعليق إلا في حالات الدفاع عن الإسلام وباستثناء حالات قليلة أخرى تكون فيها الترجمة إعادة نص ، وقد برع المصريون في التحقيق ونشر التراث القديم ، واعتمد عليهم الأساتذة العرب ، يتلوهم أساتذة المغرب العربي .

وقد أصبحت الطبعات المصرية المحققة هي العمدة في البحث العلمي منذ مطبعة بولاق وحتى مطبعة دار الكتب المصرية ، والهيئة العامة للكتاب وبعض المكتبات الأزهرية " (٢)

هذه صورة عامة - متكاملة - عن الجهود التي بذلها الباحثون والعلماء والمترجمون من العرب والمستشرقين في سبيل انبعاث فكري وفلسفي جديد في محيط الفلسفة الإسلامية والثقافات العربية في المشرق والمغرب العربي .

ولم نصل بعد .. إلى درجة الكمال في هذا المجال ، بل ما زال حقل البحوث الفلسفية العربية والإسلامية وكذلك ميادين الترجمة منها أو إليها بكرا ، وينقصه المزيد من الجهد - توجه شباب الباحثين على ذلك لما فيه من إحياء للتراث الفكري والفلسفي الجديد ، يفرز ما يواكب التطورات الفكرية والعلمية في العصر الحديث .

ثانياً - أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام :

اختلف الباحثون والمؤرخون ، في تاريخ الفلسفة الإسلامية ومباحثها المختلفة من القدماء وفي العصر الحديث ، حول هذه المسألة ، وهي : مدى ما وصل إليه التفكير الفلسفي الإسلامي من أصالة ، وما مكانة هذا التيار الفلسفي في مجال التفكير الفلسفي العالمي

---

١ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - جـ ٢ - صـ ١٧ ، - صـ ١٨ .
٢ دكتور حسن حنفي - الفلسفة في الوطن العربي " الإشكاليات العامة " صـ ٣١ .

والإنساني وانقسم هؤلاء إلى ثلاث فئات رئيسية . فالفئة الأولى من هؤلاء يؤكدون على أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام ، إذ أن هذا التفكير يستمد جذوره الأولى والأصولية من القرآن الكريم والسنة الشريفة ، بعد أن أيقظت الآيات القرآنية العقلية العربية التي كانت هائمة في الصحراء تخاطب الطبيعة وأشياء الوجود الأخرى - إلى التحول نحو التفكير في الوجود ، والمخلوقات المختلفة ، للبحث عن خالقها ، وموجدها - أي التفكير في الله عز وجل ، بالإضافة على نفض غبار الوثنية المقيت ، وأصبح لدى العربي المسلم تشوق لما وراء الطبيعة والوجود . وهذا قمة التفكير الميتافيزيقي ، وقد انسحب ذلك التفكير على مختلف جوانب الحياة الإنسانية والطبيعية الأخرى وإن الاحتكاك الذي حدث بين العقلية العربية الإسلامية فيما بعد ، بالثقافات الأخرى شرقية من هندية أو فارسية ، أو غربية من يونانية أو إغريقية هللينية ، إنما هو نوع من محاولات تشوف هذه الثقافات أو التيارات الفلسفية ، وإمكانية الوصول إلى حد للتلاقي والتوفيق بين مباحث الثقافتين، وبصفة خاصة فقد اكتشف المسلمون أن هناك قضايا مشتركة بين الإسلام وما جاء به من الوحي من تنبيه إلى الموجود الأول وهو الله تعالى بالإضافة إلى قوانين الله في الكون ، والملائكة ، والقيم ، والنفس والروح إلى آخر ما هنالك ، وبين ما تحدث عنه العقل من أمور ميتافيزيقية عالم الوجود الميتافيزيقي ، والطبيعة والروح والنفس والفضائل إلى غير آخر هذه المسائل .

<u>أما الفئة الثانية</u> : فهم أولئك النفر من الباحثين أو المؤرخين في تاريخ الفلسفة الإسلامية والذين يذهبون إلى رفض وإنكار أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام ، وقالوا : أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا روافد من آثار المفكرين والفلاسفة السابقين أو المعاصرين للإسلام من الهنود ، والفرس والإغريق اليونانيين . فالإنتاج الفكري عند الفلاسفة والصوفية وبعض المتكلمين أو الأصوليين وأدوات البحث في الاستنباط .. إلخ ، ما هي إلا تأثيرات وافدة من الفلسفة اليونانية أو المسيحية أو اليهودية ، فضلاً عن تيارات فلاسفة الشرق من الهنود والفرس . إذن أرجع الرافضون لوجود فلسفة إسلامية كل تراث الفلاسفة والمفكرين والأصوليين الإسلاميين إلى مصادر أجنبية ، وليس للإسلام أو المسلمين فيها إبداع أو إضافة بل تحصيل حاصل .

<u>أما الفئة الثالثة</u> من هؤلاء الباحثين أو المؤرخين ، فقد وقفوا موقفا وسطاً بين هؤلاء وأولئك ، إذ أثبتوا تفكيراً فلسفياً إسلامياً لدى الفلاسفة والمتكلمين بالإضافة إلى الصوفية

وعلماء أصول الفقه ، كذلك في مجال العلوم الإنسانية واللسانية ، والعلوم الطبيعية والتجريبية أو الاستقرائية الأخرى . ولكنهم ربطوا بين هذا التفكير الإسلامي ، والثقافة الفلسفية عند المسلمين وبين مصادر أخرى أجنبية كالفلسفة اليونانية وفلاسفة اليونان الأوائل والمتأخرين ، ومدرسة الإسكندرية الأفلاطونية ، بالإضافة على تيارات الشرقيين القدماء الفارسية والهندية . واعتمدوا في ذلك الموقف على أساس أن الوحي الإلهي ونصوص القرآن وما أضافته السنة النبوية الشريفة من توجيهات قيمة أيضا ، شحذت همة المفكرين والفلاسفة الإسلاميين على مر العصور ، الأمر الذي دفعهم لتشوف أفكار السابقين أو المعاصرين الفلسفية والثقافية والعقائدية . فلن يجد المفكرون الإسلاميون [فلاسفة أو متكلمون أو صوفية وأصوليون] غضاضة في الأخذ بما يتفق مع عقائدهم وتوجهاتهم وما يؤيد فكرهم الديني والفلسفي الإسلامي ، ولفظ مالايتفق مع عقائدهم من أفكار وثنية ، أو إلحادية ، وظهر أثر ذلك واضحا في مؤلفات الفلاسفة الإسلاميين وبحوثهم الفلسفية العميقة فيما يتعلق بالميتافيزيقا والوجود الطبيعي الإنساني والنفس والروح والجوانب القيمية الأخرى ، فحاولوا التوفيق بين معطياتهم الدينية والفكرية أو الثقافية في الفلسفة ، وعلوم الأصول الدين أو الفقه والتصوف وتيارات الفلسفة وبين الوافد عليهم أو الذي تشوفوا إليه ، فيما يعرف بنزعة التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة . وهكذا .

ونحاول في هذه الجزئية التعرف على آراء الباحثين والمستشرقين العرب والمسلمين قدماء أو في العصر الحديث على مدى أصالة التفكير الفلسفي أو الفلسفة الإسلامية ، عند العرب والمسلمين على مختلف آرائهم الفكرية والفلسفية والدينية . بالإضافة إلى تحليل هذه الآراء وإثبات مدى الأصالة الفكرية والفلسفية والدينية في الإسلام أو عند الفلاسفة العرب والمسلمين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن هذه التساؤلات أو غيرها إنما تدل على أن الفلسفة الإسلامية قد وضعت موضع الشك زمنا فأنكرها قوم ، وسلم بها آخرون ، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر ، فظن في تحامل ظاهر أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر ،أو النظر المطلق ، وإنها تبعا لهذا ، لم تأخذ بيد العلم ، ولم تنهض بالفلسفة . (1)

---

١ دكتور إبراهيم مدكور ـ في الفلسفة الإسلامية " منهج وتطبيقه ـ جـ ١ ـ صـ ٩ ـ طـ دار إحياء الكتب العربية ـ طـ الحلبي ١٩٤٧ م .

وسوف نحلل مثل هذه الدعاوى من جانب المستشرقين ، ونتولى تفنيد مزاعمهم والرد عليهم فيما بعد ، ولكننا هنا معنيون بإثبات أصالة الفلسفة والتفكير الفلسفي الإسلامي.

يتجه معظم الباحثين والمؤرخين المعتدلين من العرب والمستشرقين والمنصفين منهم كذلك إلى إثبات هذه الأصالة مستدلين بالأدلة العلمية الدافعة .

فمن الباحثين العرب من يؤكد على نشأة الفلسفة عند العرب والمسلمين . إذ ذهب الدكتور نظمي لوقا في هذا المجال إلى التأكيد على أن " للفلسفة في الإسلام وضع خاص ، فقد عرف المسلمون الفلسفة ، بعد أن فتحوا الأمصار ، وأقاموا إمبراطورية واسعة مستقرة ، لنشر لواء الدين وإعلاء كلمته ، فكانت الدولة دينية ، وكان الدين حديث العهد بإبلاغ الأميين على لسان النبوة ، فلا مناص أن يكون هو المرجع لكل شيء يمس الأفكار والعقائد من قريب أو بعيد ، وغني عن البيان ، فإن الإسلام يحض على التفكير ، ويجادل المنكرين بالمنطق والحجة العقلية ، فليس في الإسلام إذن ما يناهض قيام حركة عقلية ابتداء ، وإن كان النظام العام لا يبيح الخروج عن حدود الشرع فيما رسم للناس من عقيدة أو سنة . ولما عرف المسلمون فلسفة اليونان ، وترجمت آثارهم إلى لغة القرآن كأن طبيعيا أن ينظروا فيها من موقفهم ذلك ، وهو موقف المتدين ، فالطيب في تلك المناهج والمذاهب العقلية الجديدة هو ما وافق الدين ، وأعز كلمته ، والفاسد منها ما لم يكن كذلك ، وكان طبيعيا أن من يشتغل بالفلسفة في الإسلام أن يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والوحي ، وكلاهما لديه عزيز ، ولكن عن إخلاص ورغبة صادقة في الجمع بين الحسنيين .

ومما لا شك أن الفيلسوف المسلم مؤمن بالإسلام أكمل الإيمان ، وواثق كذلك بحق العقل وهذه كل الثقة ، ويعتقد كذلك أن الحقيقة واحدة متى قصدت إليها ، لذا يجب أن تكون المقاصد متشابهة وغير متعارضة ولا متناقضة ([1]).

وعلى ذلك فإن الحركات العقلية ، والنزعات التأملية والفلسفية ، نشأت مع الإسلام ، والإسلام يؤكد على ذلك ومن ثم يمكن التلاقي بين العقل والوحي دون تناقض مع التسليم بأن الوحي جاء بحقائق توقيفية قد لا يستطيع العقل النظر فيها ، ويجب التسليم بها وتكون وقفا على المؤمنين بحقائق الوحي ، أما ما يتلاقى فيه العقل الفلسفي مع الوحي فلا غرابة في

---

١ دكتور ـ نظمي لوقا ـ الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ـ صـ ١٦٧ ـ طـ دار غريب للطباعة القاهرة عام ١٩٨٢ م .

التوفيق بينهما خاصة إذا كانت قضايا تشكل القاسم المشترك بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين وليس هذا وقفا على المفكرين المسلمين فقط ، بل وكما نرى في الأديان الأخرى .

لذلك يؤكد الباحثون على انه إذا كانت الصيغة التوفيقية عند فلاسفة الإسلام واضحة ، مع انهم يعتبروا من تلامذة فلاسفة اليونان أو الآخذين بطريقتهم ، فإن هذه النزعة طبيعية إنسانية قامت للأسباب التي من اجلها قامت تلك النزعة في العصر الوسيط والدولة في أوربا المسيحية دولة دينية . (١)

فليس ثمة شك في أن هناك فكرا فلسفيا نبت في الإسلام ، له رجاله ومدارسه وله مشكلاته ونظرياته ، بل وله خصائصه ومميزاته ، سمه إن شئت " فلسفة إسلامية " ، على أساس أنه شب ونشأ تحت كنف الإسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش في جو حضارته واسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب العربي . دون اعتداد بفوارق الدم أو الموطن ، ولا ضير في أن يكون أسهم فيه غير المسلمين أيضا ، مما شملهم الإسلام برعايته ولك أن تسمية " فلسفة عربية " لأن معظمه كتب باللغة العربية الفصحى وهي لغة القرآن الكريم ، ومما لا شك أن للعرب وللعجم (أو من هم غير العرب من الموالي من الشعوب الأخرى) أثر كبير دون تفرقة شعوبية بغيضة يمقتها الإسلام في تعاليمه وروحه . (٢)

وإن كنا سوف نبحث هذا الرأي عن كون الفلسفة إسلامية أم عربية في السطور القادمة ، فإن هناك بعض الآراء الأخرى من جانب الباحثين الإسلاميين والعرب وغير المسلمين تؤكد على نشأة وأصالة التفكير الفلسفي في الإسلام .

ومن ذلك ما ذهب إليه طائفة من العلماء والباحثين المحدثين والمعاصرين والتي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة ، تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقا متمايزا من أنماط الفكر الإنساني .

وهؤلاء فريقان :

الفريق الأول : يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية " وذلك انه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث علم إسلامي أصيل هو علم أصول الفقه ، والذي

---

١ المصدر السابق - صـ ١٦٨ .

٢ دكتور إبراهيم بيومي مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) - جـ ٢ - صـ ٧ .

ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية " (1) ثم جاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضا خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر في مسائل الفقه ، وقضاياه ، وأقيسته المنطقية ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية على هذا النحو ، سوى رافد اندفع ليلتقي مع النهر الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافي المتبادل ، كنتيجة للتحاور المكاني ، والتماس الحضاري أو الثقافي في هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليوناني مستعرضين قضاياه ، بأسلوب منهج المقارنة ، لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين ، وموقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يتعارض أو لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء . (2)

وإن كنا من المؤيدين للرأي القائل بأصالة الفلسفة الإسلامية ، وأنه يوجد فكر فلسفي إسلامي يتمثل في فروعه المختلفة من فلسفة ، وعلم كلام ، وفقه وتصوف .. وكما سوف نعرض فيما بعد سواء من المشرق أو المغرب العربي ، فإن هناك بعض الآراء الأخرى التي تشير إلى تدرج التفكير الفلسفي عند المسلمين ، وهذا الرأي لدى

الطائفة الثانية : والتي يقول أصحابها من جمهرة المسلمين الباحثين والمعاصرين في الفلسفة الإسلامية على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم " بأن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا على علوم القرآن والسنة ، ثم تطرقوا إلى الأحكام الفقهية ، ومناقشة قضايا الدين للدفاع عنها في مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه ، وكذلك نشأ علم الكلام ، وقد توصل المسلمون بدون اية مساعدة من علم خارجي إلى استنباط الأحكام الفقهية ، وبلغوا في كل هذا مبلغ الكمال ، والنضج الفكري ، ثم طلب المسلمون خلال هذا التطور من حياتهم الفكرية ، ودراسة الفلسفة اليونانية ، فأقبلوا على ترجمتها إلى اللغة العربية ، ودراسة قضاياها ، ومناقشة مشاكلها ، محاولين التوفيق بينها وبين الدين ، فكأن المسلمين لم يطلبوا دراسة الفلسفة اليونانية أو قضاياها إلا بعد أن وصلوا بعد مرحلة النضج الفكري والذهني ، وأصبحت الفرصة مهيأة لهم من الناحية العقلية ، والوصول إلى مستوى التراث الفلسفي اليوناني ، ولم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث اليوناني أو التعرف على آراء الفلاسفة

---

١ للمزيد الإمام الأكبر - مصطفى عبد الرازق - كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - ط القاهرة ١٩٤٤ م

٢ دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ المقدمات .. صـ ١٩ ط دار الجامعات المصرية ١٩٧٣ م .

اليونان ، لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامي إلى مداه ، ويبتكر فلسفة خاصة به ، تكون ذات أصالة تامة ([١]) .

ولعل هذا الرأي الأخير يتفق تماما مع ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين أو المحدثين ، إذ يذهب أحدهم " إلى أن العالم الإسلامي عرف من رجال الدين ، أحرارا يسايرون التطور ، ويسبقون الزمن وينتصرون للعقل ، ويحاربون الجمود ، والجهل والتعصب ([٢]).

يضاف إلى ذلك رأي باحث آخر يتفق مع الرأي السابق ذكره ، ولكن من ناحية أخرى وهي أن ينتبه المفكرون والفلاسفة الإسلاميون إلى ما جاء به القرآن الكريم من آيات ، وموضوعات أكثر عمقا من مثيلاتها من الفلسفة اليونانية أو غيرها في الوجود والطبيعة أو الميتافيزيقا.. إذ يرى : أن الموقف الذي وقفه القرآن الكريم من ديانات عرب الجاهلية ، إذ وضح الله تعالى فيه أصول عقيدة التوحيد المصفى والتنزيه المجرد..

هذا الموقف كان حريا أن يتأمله المفكرون والفلاسفة الإسلاميون ، ليستخلصوا منه أصول الفلسفة الإسلامية الحقة (أي الفلسفة القرآنية ، وهي مختلفة عن تلك الفلسفة الإسلامية التي تأثرت بالفلسفة اليونانية لذلك كان على أبناء الحضارة الإسلامية العربية من مسلمين وكتابيين (من اليهود أو النصارى) ، الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية - الكلامية ، والميتافيزيقية ، أن يهتدوا بهديها ، ويتخذوا جميع الوسائل لتعميقها ... إذ لو فعلوا ذلك ، لكان لدينا اليوم معالم واضحة لفلسفة إسلامية تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التي بأيدينا ، لا من ناحية موضوعاتها (فإن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسيحيين والمسلمين ، والغربيين على السواء) ، ولا من ناحية اقتصارها على ما قدمه لنا القرآن الكريم فلسفة أو فكرا لأن القرآن ليس كتابا في الفلسفة أو العلم ، بل من ناحية الخطوط العريضة التي قدمها القرآن في مشكلة خلق الله تعالى للعالم ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون ، وبأشباهه من الناس ، ففي مثل هذه المسائل كان للقرآن فيها مواقف ورؤى ([٣]) .

---

١ المصدر السابق - ص ٢١ .
٢ دكتور - توفيق الطويل - قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ط مكتبة الآداب بالجماميز - عام ١٩٤٧ م .
٣ دكتور : يحي هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ط دار النهضة العربية - ١٩٧٢ م .

معنى ذلك ما يشير على ما للمفكرين والفلاسفة المسلمين من أصالة وعمق فكري وفلسفي ، حتى إذ ما كانوا قد اطلعوا على فلسفة اليونان وناقشوا مشكلاتها وقضاياها " فقد ادرك جمهرة فلاسفة الإسلام بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة ، من حيث أن كليهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق ، وعمل الخير ، بل يذهبون إلى أن موضوعات الدين والفلسفة واحدة ، لأن كليهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات ، ويفيض عن واجب الوجود إلى عقول البشر بواسطة " العقل الفعال " أو " روح القدس عند الفارابي مثلا لأن المعارف كلها ما كان منها بوحي أو عن غير وحي ، تصدر عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال ، وفي ذلك من جانب تأويلات فلاسفة الإسلام ، محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، في أسلوب ليس فيه عنف أو نزوع إلى كبرياء (١).

وإن كنت أرى أن في ذلك ، أو غيره من محاولات مفكري الإسلام ، وفلاسفة المسلمين ، يعبر عن أصالة وعمق فلسفي ، لا غرابة فيه ، فقد اطلع هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين على تراث الفلاسفة اليونانيين ، ومشكلاتهم الفلسفية بموضوعية وهضموها وعدوا عنها بأساليب فكرية وإسلامية واضحة لا غموض فيها ، واستطاعوا من خلال ذلك أن يحلوا مشكلة التناقض أو التنافر بين معطيات العقل الفلسفي ، وبين مسلمات الوحي الديني الإلهي ، وربما سبق كثير من المفكرين والفلاسفة الكتابيين من اليهود والنصارى إلى هذا الأسلوب والنهج من قبل ظهور فلاسفة المسلمين ، وعرفنا مدى تطبيق هذا المنهج في التقريب والتوفيق بين الدين والفلسفة في أروقة مدرسة الإسكندرية القديمة (٢).

وقد ينضم إلى هؤلاء الباحثين ، مجموعة أخرى ترى هذا التدرج في المعرفة والدراسة وأصول البحث الفلسفي عند العرب والمسلمين ، مؤكدين على حقيقة هامة وهي " أن الإسلام ليس دين عبادة فقط ، وإنما هو نهضة علمية ومدنية معا ، قصد بها النهوض بالعرب أولا ، فقد كانوا أمة جاهلة ، غارقة في الوثنية ، ثم لينهضوا بثائر البشر فيما بعد ثانيا ، والإسلام من جهة هذه الغاية يتسع للتجديد في كل زمان ، لأنه إذا كانت غايته النهوض

---

١ دكتور : توفيق الطويل ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ صـ ١٠٣ ، صـ ١٠٤ .

٢ راجع كتابنا : دكتور محمد محمود أبو قحف ـ مدرسة الإسكندرية الفلسفية (التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين) ط دار الوفاء للطباعة والنشر ـ الإسكندرية ـ عام ٢٠٠٤ .

العام بالإنسانية فوسائل هذا النهوض تسير في طريق الارتقاء ، ولا تقف عند حد محدود لا تتعداه " ([1])

وقد أدرك خلفاء بني العباس - هذه الحقيقة ، منذ عصورهم الأولى ، إذ أن العلوم العربية والإسلامية من فقه ، وشرائع ، وتفسير ، وحديث ، وآداب ولغة .. إلخ قد وضعت أصولها ومناهجها في عهد كبار الصحابة والتابعين وخلفاء بني أمية ، فإن المجال للدراسات الفلسفية والعلوم العقلية والطبيعية اصبح متسعا وأضحت العقلية العربية الإسلامية لديها القدرات الفكرية وأدوات البحث اللازمة لاستيعاب تيارات الفلسفة اليونانية أو الشرقية ، والتعمق فيها ومحاولات التوفيق بين نظرياتها وقضاياها وبين ما نبه القرآن الكريم إليه في محكم أياته ، لذلك فإن مقدم العبّاسيين أخذ بيد الحركة العلمية ، والفلسفية الإسلامية ، وقد نشأوا على مقربة من الحضارتين : الفارسية الشرقية ، واليونانية الغربية ، فاستقدموا العلماء والمترجمين لنقل هذا التراث وروافده المختلفة وفروعه إلى اللغة العربية لكي يتوافد المفكرون المسلمون والعرب على تحليله ودراسته.

ومما لا شك أنه كان للنساطرة واليعاقبة من النصارى وأهل الكتاب فضل في ذلك ، لأنهم كانوا ورثة الثقافة اليونانية في الشرق ، ونقطة الاتصال بين الحضارتين العربية الناشئة ، والحضارة اليونانية اللاتينية الدائرة . وعلى أثر ذلك أنه " لما اكتملت للمسلمين كل هذه الوسائل استطاعوا أن يتموا في العصر العباسي ما بدئ من دراسات فلسفية ، وبشكل أوسع ومظهر أكمل . " ([2])

ومما يؤيد وجهة النظر هذه أيضا ما ذهب إليه الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه " القرآن والفلسفة" بأنه إذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقة لله تعالى والكون السماوي والأرض والإنسان ، كما أنها نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود والعالم الأكبر المحيط بالإنسان والعالم الأصغر الذي هو الإنسان ، والمبدأ الأول لذلك كله ، فهل في القرآن فلسفة؟ ولماذا لم يؤثر عن المسلمين في الصدر الأول من التاريخ الإسلامي بحث في القرآن من هذه الناحية ؟

---

[1] دكتور عبد المتعال الصعيدي - المجددون في الإسلام . ص٦ ، ص٧ - ط مكتبة الآداب بالجماميز بدون تاريخ

[2] دكتور إبراهيم مدكور - يوسف كرم : دروس في تاريخ الفلسفة - صـ ٥٤ - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٣ م .

نقول : أن القرآن باعتباره الكريم باعتباره كتاب الدين الذي هو خاتم الأديان ، وأن الغاية منه هو ، هداية البشر كافة ، وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه . يجب أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها .

ولأن القرآن الكريم قد بين الحق في أمور الألوهية والطبيعة ، نرى المسلمين منذ فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظري هو البحث عن الحقيقة في هذه المسائل ، كما أن ذلك هو غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من الأمم الأخرى ، إذ لم يشعر المسلمون الحاجة لشيء من هذا ما دام الوحي الإلهي قد كفاهم ذلك ، وهم ما زالوا قريبي العهد به .

وهذا ما يقرره بعض المستشرقين كذلك من أمثال المستشرق الفرنسي المعاصر " كارادي فو " حين قال " أن محمداً ـ ﷺ " لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الكامل ، فقد واجه كثيراً من المسائل الفلسفية بحلول كونت العقيدة الإسلامية ، فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التي كان العرب يحاولون حلها . لأنهم عرفوا هذه الحقيقة في نواحيها الجوهرية ، بواسطة الوحي الإلهي ، وإنما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة ، والانتصار لها ، ووضع هذه الحقيقة التي جاء بها الوحي في أسلوب أدبي ، في القالب المنطقي الفني " ([1]).

وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف ، كما أثر عن اليونان ، إذ وجدوا في القرآن ما يكفيهم معرفة بالله تعالى والكون والطبيعة والإنسان وهذا ما أتعب فلاسفة اليونان والأمم الأخرى . يضاف إلى ذلك أن العرب والمسلمين بعد أن استقرت لهم أصول العقيدة الصحيحة وترسخت في أفئدتهم عوامل الإيمان الحقيقي ، تطلعوا إلى روافد التفكير الفلسفي والروافد من الثقافات المختلفة لبحثها والنظر فيها والتنقيب عما يفيدهم في تعميق أصول البحث الفلسفي بمضاه الواسع ، والذي لا يقتصر فقط على المسائل الطبيعية أو الميتافيزيقية ، بل ليشمل ـ بالإضافة إلى ذلك ـ شتى نواحي الحياة الاجتماعية أو الإنسانية .

وهذا ما أشار إليه بعض المستشرقين المنصفين .. إذ يرى الأستاذ " جب " أن الإسلام ليس ديناً بالمعنى المجرد الخاص الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة، بل هو مجتمع بالغ التمام والكمال ، يقوم على أساس ديني ، ويشمل كل مظاهر الحياة الاجتماعية " ([2]).

---

١ دكتور محمد يوسف موسى ـ القرآن والفلسفة ـ صـ ١٢ ، صـ ١٣ ـ ط دار المعارف بمصر ١٩٨٢ م .
٢ المصدر السابق ـ صـ ١٥ .

ويقرر مستشرق آخر : أن فلسفة الإسلام الاجتماعية ، تقوم دائما على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية ، وذلك عكس أوربا المسيحية ، يضاف إلى ذلك أن ميدان الإخاء الإنساني هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية في الإسلام ، كما أن الفلسفة الإسلامية نالت من النجاح في هذا المضمار ، ما لم تستطعه التيارات الفلسفية الأخرى ، من حيث النجاح في توحيد الأجناس الإنسانية والبشرية المختلفة ، والتسوية بينها في المكانة والعمل ([1])

ومما سبق يتضح لنا أن الفلسفة وأصولها بالمعنى الواسع توافرت في الإسلام ، ولدى الفلاسفة المسلمين على اختلاف فروعها وأنماطها ، إذ اشتمل القرآن الكريم على أصول الفلسفة الإلهية ، والطبيعية ، والإنسانية ، والاجتماعية . فكان بذلك داعيا إلى تفلسف المسلمين فيما بعد .

على الرغم من أن بعض المستشرقين يرفضون ، أو لا يتقبلون فكرة وجود فلسفة إسلامية ، بل ويزعمون عدم أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي ، إلا أن بعضهم قد يشير في خفر وتورية ، بالإشارة دون التصريح بالعبارة على أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي ، من حيث خصائصه ومميزاته بين تيارات الفكر الفلسفي عند الأمم الأخرى . مثال ذلك ما نستخلصه من بعض عبارات وردت في تعليقات مستشرق متزمت من أمثال " دي بور " ، إذ يشير في معرض حديثه عن الفلسفة في الإسلام " ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ... ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضا ، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيا أبعد مدى ، وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين .. ثم يقول : ونكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي للعبارة ، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف .. " ([2])

---

[1] المصدر السابق - صـ ١٥ .
[2] دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٥٠ ، صـ ٥١ - ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - ط مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٨ م .

وهذا يشير على أن العرب والمسلمين ، كانت لديهم فلسفة أصيلة خاصة بهم ، وإن تغذت بآثار فلسفة يونانية ، إلا أنهم استطاعوا استيعاب تلك الآثار وتحليلها ودراستها بمنهج حر ، وفي حرية تامة دون عوائق ، الأمر الذي يسر انتشارها شرقا ، وغربا وظهر مدى تأثير فلاسفة الإسلام ومفكريه الكبار في الحضارات الغربية فيما بعد .

ويشير مدى تقبل الإسلام للحوار مع الآخرين بحرية دون تعصب فكري ، وإذا كان الباحثون في الفلسفة الإسلامية قد انقسموا على فريقين ، فريق يرى : أن الفكر الفلسفي قد بدأ باليونان ، وإلى الفلسفة اليونانية يرد كل ما لحقها من فلسفات إسلامية أو مسيحية أو حديثة ، **والفريق الثاني** : يرى أن هناك فلسفة إسلامية ، وأن ما تناوله كبار الفلاسفة الإسلاميين ، من قضايا ومشكلات فلسفية تتعلق بالوجود والطبيعة والإنسان ، فضلا عن مباحث الميتافزيقا والقيم والأصول تعبر بصدق عن أصالة الفلسفة الإسلامية رغم المؤثرات اليونانية ، فإن الدكتور أحمد صبحي له رأي آخر س، إذ يرى أنه بصدد علم الكلام أجد نفسي مشايعا لرأي الفريق الثاني .. فما كان لليونان علم بالحكم على مرتكب الكبيرة ، ولا بصلة ذات الله تعالى بصفاته ، ولا بالنبوة .. إنها موضوعات قد انبثقت عن ظروف في البيئة الإسلامية ، وهي وليدة مشكلات إسلامية خالصة لقد أراد المسلمون أن يصيغوا معتقداتهم صياغة فكرية تمكنهم من مواجهة الأديان التي غزاها الإسلام ، وإذا كان المسلمون قد استعانوا بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق في الجدل ، فإن ذلك لا يعني أنهم تبنوا أو اعتنقوا فلسفة اليونان ..[1]

وهذا دليل كاف على ما كان يتمتع به فلاسفة الإسلام من الأصوليين أو المتكلمين من أصالة فكرية وفلسفية إسلامية خالصة .

ومما سبق .. نستطيع أن نقول : نعم هناك فلسفة إسلامية أصيلة ، وخالصة ، امتازت بموضوعاتها ، وبحوثها ، بمسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت لهذه ، وتلك من حلول . فهي تعني بمشكلة الواحد والمتعدد ، وتعالج الصلة بين الوحي والعقل ، أو بين العقيدة والحكمة ، بين الدين والفلسفة ، وأن نبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل ، وأن العقيدة إذا استنارت

---

١ دكتور أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ـ (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ـ المعتزلة) جـ ١ ـ صـ ١٠ ـ طـ مكتبة دار النهضة العربية ـ ١٩٨٥ م .

بضوء الحكمة تمكنت من النفس ، وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة ، أصبح فلسفيا ، كما تصبح الفلسفة دينية .

فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية [1] .

وهي كما سوف نوضح في السطور أو الفصول القادمة ، عناصرها ، وفروعها ، قضاياها ومشكلاتها الوجودية والطبيعية والميتافيزيقية والإنسانية ، وحلولها المنطقية أو العقلية والفلسفية لتؤكد بصدق عمق التفكير الفلسفي الإسلامي على كافة المستويات سواء عند فلاسفة الإسلام ، أو علماء الكلام ، وعلماء أصول الفقه من الأصوليين والفقهاء ، بالإضافة إلى الممثلين لتيارات الفكر الفلسفي الإنساني في السياسة والتاريخ والأخلاق والاجتماع .. وهكذا .

وجدير بالذكر أن نتعرف على بعض آراء المؤرخين الباحثين من العرب والمسلمين فالشهرستاني (٥٤٨) يشير إلى نوع من الحكمة الأولية عند العرب مثل الهنود ، ويقرر أن الشعبيين يتشابهان في تقرير خواص الأشياء ، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية ، وأكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات .. [2]

كذلك يذهب تقي الدين بن علي المقريزي .. إلى أن للعرب قدرة على الفلسفة كغيرهم من الأمم الأخرى بدرجة أقل .. [3] .

أما ابن خلدون ، فإنه لم يلجأ إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، فإنه لم يلجأ إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية في تكوين عقلية الشعوب وطبائعها ، لذلك عندما يقسم العلوم إلى قسمين عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزياء والميتافيزيقا والتعاليم يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمي بصددها ، إلا من حيث الظروف الزمانية أو المكانية التي نشأ كل منهما فيها [4] .

---

١ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) صـ ١٥ .
٢ راجع الشهرستاني - الملل والنحل - صـ ٢٥٣ .
٣ المقريزي - الخطط والآثار - جـ ٤ - صـ ١٦٣ طـ دار الشعب ١٩٧٢ م .
٤ ابن خلدون - المقدمة - صـ ٣٧٩ طـ دار القلم بيروت ١٩٨٤ م .

ثالثاً : التحليل النقدي لآراء الرافضين من الباحثين العرب والمستشرقين :

وبعد أن عرضنا لآراء المفكرين والعلماء الباحثين في الفلسفة الإسلامية والمنصفين من المستشرقين ، اتضح لنا بالتحليل الموضوعي مدى أصالة التفكير العقلي والفلسفي القائم على أسس من الكتاب الكريم ، وروافد الثقافات اليونانية ، والتي استطاع مفكرو الإسلام وفلاسفته تحليلها وهضمها وإخراجها في ثوب فكري ديني وإسلامي مما يدل على عبقرية وعمق التفكير الفلسفي عند المفكرين الإسلاميين .

فإنه قد ظهر مجموعة أخرى من العلماء والباحثين العرب والمسلمين بالإضافة إلى فئة من الباحثين المستشرقين في التراث الإسلامي والعربي يشكلون جبهة الرفض لما يسمى بالفلسفة الإسلامية ، منكرين على المفكرين والفلاسفة الإسلاميين قدرتهم على التأمل الفلسفي ، والتعمق في النظريات الفلسفية الخالصة ، على أساس أن نظريات الفلسفة ومشكلاتها إنما ظهرت عند فلاسفة اليونان فقط . وأن ما ظهر عند المسلمين من نظريات ومشكلات فلسفية ، هو نتاج الفكر اليوناني فقط ، وأن هؤلاء المفكرين أو الفلاسفة المسلمين مجرد نقلة لهذا التراث اليوناني دون أن يكون للعرب والمسلمين أي أثر أو فضل في نشأته وتكوينه . كما أن كثرة النقل والخلط بين الأفكار الفلسفية من ضمن أعمال فلاسفة الإسلام .

ولعل مثل هذه النظرة الرافضة والمعارضة للفكر الفلسفي أو الفلسفة الإسلامية من جانب الباحثين والمؤرخين العرب والمستشرقين قديما وفي العصر الحديث ، إنما تعبر عن نزعة شعوبية أو عنصرية .

فقد أثير الخلاف بين المؤرخين الإسلاميين أنفسهم ، فمنهم هو الغالبية العظمى ، من امتدح مواقف فلاسفة الإسلام ومفكريه ـ وخصها بالأصالة والابتكار ، بينما فريق آخر وهم قلة بطبيعة الحال من أنكر التفلسف عن العرب والمسلمين وإن كان يخص غيره من المسلمين (كالفرس) بالقدرة على التفلسف ، وقد وقف فريق ثالث موقفا علما وسطا ، فأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف زمانية ومكانية وحاجات العمران ، إلى الظروف البيئية [1]

وربما كان للنزعة الشعوبية كما أشرنا فيما سبق ، وفي رأي بعض الباحثين والمؤرخين العرب والمحدثين ، أثرها الواضح في رفض وإنكار نزعة التفلسف وأصالة

---

١ راجع ابن خلدون المقدمة ـ صـ ٣٧٩ وما بعدها .

التفكير الفلسفي العربي ، فقد كان الشعوبيون من الفرس بصفة خاصة وغيرهم ، يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب في نظرهم أمة بدوية متوحشة ، لا فن لهم ولا علم ، ولا قدرة فكرية أو فلسفية ، أو إنتاج فلسفة خاصة لهم ، " فلم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض ، لها ملوك تحميها ، ومدائن تضمها ، وأحكام تدين بها ، وفلسفة تنتجها ، أما العرب فلم يكن لهم ملك يجمع سوادها ، ويضم قواصيها ، ويقمع ظالمها ، وينهى سفيهها ، ولا كان لأمتهم كذلك .. نتيجة في صناعة ولا أثر في الفلسفة ، إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركها فيه العجم "[1]

وقد ذهب صاعد الأندلسي (٤٦٢) هـ إلى رأي يؤيد دعاوى الشيوعية تلك النزعة التي تقطر سما وحقدا على أمة العرب ، ولا نذكر لها فضلا في فلسفة أو علم أو فن كما أشرنا .. فقال " إن الطبيعة لا تسمح بالتفلسف سواء في الجاهلية أو بعد الإسلام - حتى أنه ليعد الكندي فيلسوف العرب الأول (ت عام ٣٦) هـ من قبيل المصادفة فقط [2]

وهناك نص واضح يقول فيه " أما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب اشتهر به ، إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى عام ٣٦ هـ ، وأبا محمد حسن الهمذاني المتوفى عام ٣٣٤ هـ .

يضاف إلى ذلك ما ذهب إليه " الجاحظ (عمرو بن بحر " فعلى الرغم من إشادته بفصاحة العرب وشعرهم ، فإنه بعد أن يذكر حكمة الشعوب في إنتاج الحكمة والفلسفة ، وما لهم من علوم أو فنون في شتى مجالات المعرفة . فإنه ينكر على العرب ذلك ، فيذكر أن ثمار تلك العلوم والفلسفة عند المم السابقة الهنود ، والفرس واليونان ، اجتمعت عند آخرهم - يعني العرب والمسلمين ، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال كأنه إلهام . [3]

---

[1] دكتور محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ (المقدمات) - صـ ١٤ ، صـ ١٥ - كذلك : ابن عبد ربه ، العقد الفريد - جـ ٢ - صـ ٨٦ .

[2] المصدر السابق - صـ ١٥ .

[3] راجع - الجاحظ - البيان والتبيين - جـ ٣ - جـ ١٥ طـ بدون تاريخ .

وعلى ذلك فالجاحظ ـ يرى أن العرب ليس في مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلي يحتاج إلى إمعان الفكر ، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة ، كعلوم اللسان ، وفنون القول من نثر وشعر . [١]

ولكن مثل هذه الافتراضات ، والاعتراضات من جانب دعاة العنصرية والشعوبية من المؤرخين أو الباحثين العرب والمستشرقين المحدثين ، فيما يتصل برفضهم لأصل التفكير الفلسفي عند العرب ، يسهل دحضها والرد عليها وذلك لتفنيد مزاعمهم ، فإذا كان هؤلاء المعترضين أثبتوا ما للعرب والمسلمين فيما بعد ، من حظ التفلسف خطرات القلب ، وفلتات من الحكمة ، وفصاحة في اللغة وفنون القول من نثر وشعر ، منذ البداية ، فإن هذا كان يتطابق مع حياتهم الأولية سواء في الجاهلية أو الرعيل الأول من الإسلام ، بحكم البيئة التي نشأوا فيها والزمان الذي عصروه ، ومما لا شك أن مثل هذه الأقوال التي تثبت ما للعرب والمسلمين من بدايات أولية لتحسين أسباب التفكير والتأمل والتذوق الحسي والذاتي لطبائع الأشياء ، والتعبير عنها شعرا أو نثرا ، إنما يعبر عن توجهات فكرية وفلسفية ، وإن لم ينتجوا منذ هذه البدايات نظريات فلسفية ، أو حقائق علمية ، حيث لم تعرض لهم إشكاليات طبيعية أو ميتافيزيقية ، أو إنسانية ، شأنهم في ذلك شأن الأمم السابقة عليهم كالهنود أو الفرس واليونان ، فلم تولد أمة من هذه المم متفلسفة ، أو لديها إشكاليات فلسفية تدعوا إلى التأمل والتفكير العقلي المباشر فيها ، وإذا ما استعرضنا على سبيل المثال (الأمة اليونانية) سنجد أن التفلسف عندهم بدأ متدرجا ، من حال التفكير في البيئة حولهم ، وما يعتلج فيها من نظم اجتماعية أو سياسية أو حكم أخلاقية ، وذلك منذ القرن العاشر قبل الميلاد ،وحتى البدايات الأولى من القرن السابع أو السادس قبل الميلاد ـ حين ظهرت تيارات التفكير الفلسفي الطبيعي عند الطبيعيين الأوائل ـ ابتداءً بالمدرسة الملطية ، واليونانية ، وهو ما يسمى بعصر " الطبيعيين الأوائل " عصر طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦) ق . م وانكسمندريس (٥٤٧ ق . م) وأنكسمانس (٥٥٨ ـ ٥٢٤) ق . م وهيراقليطس (٥٤ ـ ٤٧٥) ق . م ، ثم ديموقريطس (٤٧ ـ ٣٦١) ق . م ، ثم المدرسة الإيلية بارمنيدس وغيرهم .

ثم تتابع التفكير الفلسفي للنظر في طبائع الأشياء ورموزها فيما بعد في عصر السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد امتاز هذا العصر بالتفكير الفلسفي ،

---

١ دكتور محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١ ـ صـ ١٦ .

والتأمل في طبائع الأشياء وحقائقها ، ووضعت قوالب التفكير الفلسفي اليوناني برمته في مباحث الفلسفة في الطبيعة ، والميتافيزيقا ، والإنسان [١] .

ثم تتابعت بعد ذلك تيارات التفكير الفلسفي عند اليونان وبعد عصر أرسطو بظهور المدارس المتأخرة ، وشراحها من الأفلاطونيين ، والأرسطيين ، والمدارس الرواقية والإبيقوريه .

وهكذا حتى مدرسة الإسكندرية القديمة ، والتي انتهت إليها دراسة الفلسفة برمتها وحتى الفتح العربي الإسلامي لمصر عام ٦٤١ هـ على يد عمرو بن العاص . [٢]

أما ما كان قبل ذلك عند اليونان - أقصد من القرن العاشر وحتى بدايات القرنين السابع والسادس ق . م ، فكانت مجرد أفكار وبدايات أولية لدراسة واقع الحياة الاجتماعية والسياسية والإنسانية يتضمن ذلك كله في قراءات ملحمات الشعر والنثر عند اليونان هما ملحمتي " الإلياذة " و " الأوديسية " لكل من هوميروس الشاعر اليوناني المعروف ، بالإضافة إلى ملاحم هزيود - في وصف الطبيعة والآلهة على جبال الأولمب اليونانية وصفاً حسيا ، وثنيا ، فالآلهة يأكلون ويشربون ، ويلعبون بالرماح والسيوف ، ويحبون أصدقاءهم ، ويكرهون أعداءهم ، ولذلك فإن بيئة هؤلاء منذ البداية ، كانت تحك على طبائعهم ، وتشير لأفكارهم . إلى أن تدرجوا في مجال التفكير والحكمة بفعل احتكاكهم بالأمم والشعوب الشرقية ، كالمصريين والفارسيين ، والبابليين ، بل والهنود والصينيين ، لحركة التجارة ، التي كانت سائدة في حوض البحر المتوسط .

ومن هنا - بدأت حركة التفكير العقلي والتأمل الفلسفي عند اليونان لظهور إشكاليات في الطبيعة ، والألوهية ، والإنسان ومصيره ، وأخلاقياته ، ونظم المجتمع السياسية والاجتماعية .

---

١ راجع في ذلك أ/ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ط بيروت ١٩٨٤ م
ب/دكتور محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ - جـ ٢ (الفلسفة اليونانية) عصر الطبيعيين الأوائل - أرسطو المدارس المتأخرة ، طـ دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٩ م .

٢ راجع : أحمد أمين - زكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية طـ ١٩٣٥ . كذلك : دكتور - أبو ريان - أرسطو والمدارس المتأخرة - أماكن متفرقة ، كذلك دكتور محمد محمود أبو قحف - مدرسة الإسكندرية الفلسفية - (التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين) طـ دار الوفاء بالإسكندرية سنة ٢٠٠٤ م

وهذا بالفعل ما حدث بالنسبة لأمة العرب والمسلمين . فقد بدأت حركات التفكير الفلسفي والعقلي وأصالتها بعد أن مرت أمة العرب في الجاهلية والعصر الأول للإسلام ، ببدايات أولية للفكر والنظر والفصاحة اللسانية وفلتات الحكمة وخطرات القلب ، بالإضافة إلى تدوين العلوم الإسلامية - بمنهج عقلي وفكري في مجال الأصول ، واللغة ، والكلام ، والفقه ، والتفسير ، والحديث واطمأنت القلوب إلى سلامة الاعتقاد ، واتضح أمام العقل العربي والإسلامي ، بعد عصر الاحتكاك الثقافي والعلمي بين العرب والمسلمين بغيرهم من الأمم الأخرى - أن هناك تلاق بين حقائق الوحي وكلماته العظيمة نظريات العقل والفلسفة فيما يتعلق بالوجود ، والطبيعة والإلهيات والميتافيزيقا ، والإنسانيات . فعكفوا على نظريات الفلسفة وهضموها دراسة وبحثا ، وأخذوا ما يوافق عقائدهم المؤيدة بالوحي الإلهي أو القرآن الكريم ، ولفظوا ما بهذه الفلسفات من نزعات وثنية ، أو إلحادية لا توافق عقائدهم ، وذلك للبرهنة على مدى احتواء الوحي الإلهي ونصوصه المبينة للفطرة العقلية السليمة ، وأن الوحي لا يناقض تأملات العقل الخالصة المنزهة من شوائب الوثنيات [١] ولم يكن المسلمون بدعة في ذلك : بالتوفيق بين نصوص الوحي ، وبين روافد العقل الفلسفي ، بل سبقهم كما ذكرنا من قبل ، طوائف من الكتابيين أهل الديانات السماوية - اليهودية ، والنصرانية المسيحية [٢] .

ويمثل هذا التحليل النقدي لآراء المنكرين لأصالة التفكير الفلسفي الإسلامي في فروعه المختلفة فلسفة ، وعلم كلام ، وتصوف ، وفقه وأصوله ، ينسحب أيضا على دعاة العنصرية من المستشرقين في العصر الحديث .

فالمستشرق دي بور : في معرض حديثه عن " الفلسفة في الإسلام " يقول " وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، وجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما ، وتشربا لمعارف السابقين ، لا ابتكارا ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من

---

١ للمزيد راجع في ذلك : دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ المقدمات - صـ ١٤ .

٢ إميل بريهيه - الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون السكندري - ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، عبد الحليم النجار ، طـ القاهرة ١٩٥٥ م .

معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها " [١]

ولكن هذا الرأي يسهل دحضه والرد عليه ، إذ أن هذه النتيجة التي ينتهي إليها دي يور ، ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية ، وعن النظر للملاحم اليونانية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات ، ولكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ، ووصلوا إلى حلول ، وكونوا مفهومات لم يعرفها فلاسفة ومفكري اليونان ، وقد فصل العرب والمسلمون في بحث المسائل المختلفة ، تفصيلا يضمن لهم الاستقلال ، ومن ثم فإن حكم هذا المستشرق وغيره على مفكري الإسلام بهذه الطريقة ، يعتبر حكما جائرا لا أساس له من الصحة . [٢]

ويبدو أن موقف دي يور من أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام - متأرجح إلى حد كبير ، فمن ناحية أخرى ، نجده يشير إلى ما للفلسفة الإسلامية ومفكري الفلسفة الإسلامية ورجالها - من أهمية وشأن من الناحية التاريخية لذا يقول " ومع هذا .. فشأن الفلسفة الإسلامية من الوجهة التاريخية ، أكبر بكثير من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ... وفي موقف آخر يقول " ونكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة .. ويقول كذلك .. ويحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية ، فلتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضا [٣]

وعلى ذلك فعلى الرغم من أن المستشرقين بنزعتهم العنصرية ينكرون على المسلمين التفلسف ، فإنهم يتناقضون ويشيرون بطرق أخرى إلى أن لتفكير المسلمين طابع خاص ، ومميزات أخرى .. وهذا ما نبه المفكرين المحدثين للرد على هؤلاء بالمنطق العقلي .. فذكروا أن لمفكري الإسلام فلسفتهم الخاصة ، رغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة

---

١ . دي يور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ٥٠ .

٢ راجع رأي الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - (هامش كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي يور) - صـ ٤٩ ، صـ ٥٠ .

٣ دي يور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٥١ .

مستقلة حتى اليونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهمتها في تراث الفكر الإنساني .. [١]

وثمة نزعة عنصرية أخرى ، نبتت عند بعض المستشرقين - غير المنصفين للفكر العربي أو الفلسفة الإسلامية ، وحكموا على هذه الفلسفة ، بضيق الأفق ، التخريب المقيت للفكر الغربي والفلسفة اليونانية ، شأنهم شان الشعوبيين من المؤرخين الإسلاميين القدماء ..

فقد تجاوزت هذه النزعة إلى اعتبارات عنصرية ، قدر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم والتفكير الفلسفي ، كما وجدته إلى ميدان السياسة .

وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضفي على العرب - والمسلمين - وصافا لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة ، وأبعد هذه الأوصاف عن المنحى العلمي - والموضوعي - ما اتصل بخصائص الشعوب ، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج غير علمية ، أو موضوعية ، فمثلا أوعن هؤلاء إلى أن هناك نفساً (سامية) فطرت تدينا على التوحيد. ، وفنا ولغة ومدنية على البساطة ، بينما أن النفس (الآرية) منطورة في عقيدتها على التعدد ، وفي علومها وفنونها على انسجام التأليف . ويعتبر المستشرق الفرنسي أرنست رينان (E,Renan) أول من قرر أن الجنس (السامي) دون الجنس (الآري) ، وهو بذلك قد بزر بزور العنصرية العلمية والفلسفية امتدت آثارها إلى القرنين التاسع عشر والعشرين .

يضاف على ذلك أنه كان لهذا الرأي صداه ومغزاه لدى فريق من المستشرقين والتلاميذ - إذ كان رينان من أساتذة اللغات السامية ، وأعرف الباحثين الغربيين بالساميين في عصره ، وما فكرتي (العقل السامي) و(العقل الآري) اللذان قال بهما المستشرق (ليون جوتييه (L, Gauthier)) في أوائل القرن العشرين إلا امتداداً لهذه الدعوى فعنده " أن العقل السامي لا طاقة إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن البعض ، أو مجتمعة في غير مناسبة ولا انسجام ، ولا تناسق ، ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق ، لا جمع وتأليف - وأما العقل (الآري) فعلى عكس ذلك : إذ يؤلف بين الأشياء بوسائط تدرجية لا يتخطى واحداً منها إلى غيره ، فهو عقل جمع ومزج " [٢]

---

١ دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - (هامش كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام) صـ ٥١ .
٢ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) جـ ١ - صـ ١ ، صـ ١١ .

وإذا كان العرب (وهم يمثلون العقلية السامية) قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فليس لديهم القدرة على استخلاص قضايا وقوانين ، ولا الوصول إلى فروض ونظريات ، فليس لديهم دروسا فلسفية أو آراء علمية ، خصوصا وقد ضيق الإسلام آفاقهم ، وانتزع من بينهم كل بحث نظري ، وأضحى العقل المسلم يحتقر العلم.والفلسفة ، أما ما يسمونه فلسفة عربية أو إسلامية فما هي إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار فلاسفة اليونان كتبت باللغة العربية .[١]

وقد تابع مستشرق آخر ـ هذه المزاعم العنصرية ، والتفرقة غير العلمية أو الموضوعية بين الأجناس البشرية ، إذ يذهب الكونت " جوبيتو " لإثارة هذه المشكلة أيضا ـ فيميز بين الجنس الآري والجنس السامي بصفة عامة ـ وتابع هؤلاء أيضاً المستشرق " كارل هينزش بيكر " عندما قارن بين الفن عند الجنس السامي ، والجنس الآري فذكر أن " الفنون السامية " تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التي لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية " فإنها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع ، أما فيما يخص الفلسفة فإن الروح الإسلامية تخضع للطبيعة الخارجية ، فتفنى الذوات الفردية في كل لا تتميز فيه ، ولا نتصور الأفكار إلا عن الإجماع ، بينما نجد الروح اليونانية تمتاز بالفردية ، واحترام الذاتية ، وهما محك النظر الفلسفي ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين .[٢]

أما المستشرق (أوليرا Olary) فإنه يذهب إلى القول بأن العقل العربي عقل يكلف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفي الذي يسمو على الماديات ، وما يصدق على العرب في الجاهلية ، يصدق عليهم كذلك في عصر الإسلام ..[٣]

هذه بعض دعاوى المستشرقين المحدثين ـ دعاة العنصرية ـ في الفكر والعلم والفلسفة والافتراء على العقل العربي ، والفلسفة الإسلامية ومفكريها ، لكن يسهل دحض هذه الآراء والرد على هذه الافتراءات أيضاً ، كما سبق لنا من قبل ..

---

١ المصدر السابق . صـ ١١

٢ كارل هينرس بيكر ـ تراث الأوائل (في الشرق والغرب) بحث منشور ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) صـ ٣ ، صـ ٢٣ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ طـ دار القلم بيروت عام ١٩٨٠

٣ دكتور محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ـ صـ ١١ ، صـ ١٢ .

فالمنهج العلمي الصحيح يدحض أمثال هذه الدعاوى ، وينكرها ، ومن ذا الذي قال أن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربي وحده ؟ فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى ، ذات حضارة كالفرس والهنود ، والأتراك والسوريين والمصريين ، بالإضافة لطوائف البربر والأندلسيين بالمغرب العربي .

كما أن الحضارة الإسلامية في عز مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم والفلسفة ، بل جدت في طلبهما ، واتسع الفكر العربي الإسلامي ليشمل شتى الآراء والمذاهب المتباينة ، كما أن الإسلام وهو الدين الذي يدعو للتأمل ، والفكر والنظر والبحث في ملكوت السماوات والأرض ؛ لاستكشاف ما فيهما من آيات وعبر ليحرم البحث أو يضيق بحرية الفكر والرأي الحر المنظم ، والهادف دون سفه أو تقصير ، وقد قرر معظم المستشرقين ، وربما كان رينان من بينهم " أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التي فتحوها لا مثيل لها في التاريخ ، فكثير من أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، بالإضافة إلى شعوب من الفرس والهنود اعتنقوا الإسلام وحسن إسلامهم ، وإيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله ، وغيرهم ظلوا على دياناتهم ومعتقداتهم من اليهود والنصارى ، وقد نالوا حظهم من الاهتمام والرعاية من جانب الخلفاء والأمراء المسلمين ، بل وساهموا أيضا في مضمار الفلسفة وترجمة آراء الفلاسفة إلى اللغة العربية ، بل بلغ الإسلام شدة التسامح في إقرار أهل الكتاب أو غيرهم على دياناتهم والاختلاط بين المسلمين وبينهم ، بل أباح الإسلام الزواج من الكتابيات ، اليهود والنصارى على الرغم من اختلاف الديانات .

وقد سبق أن وضحنا أن المستشرقين ، وقعوا في عدة تناقضات عندما أعلنوا عدم وجود فلسفة عربية أو إسلامية ، أو إنهم مجرد نقلة للتراث اليوناني وواسطة بين اليونان وثقافتهم الفلسفية بين العصور التالية - عصر النهضة . لكنهم عادوا ومنهم " أرنست رينان " نفسه فقرروا " أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها في مظانها الخالصة بها ، وأن العرب مثل (الاثينيين) مع تظاهرهم أنهم شرحوا أرسطو ، فقد عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الفلسفية الخاصة بهم ، ومخالفة كل المخالفة لما كان يدرس في " اللوقيوم " [(1)].

---

١ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - جـ ١ - صـ ١٣ .
٢نفس المصدر السابق صـ ١٣ كذلك للمزيد

يضـاف إلى ذلك قولهم : " أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين " [1].

ثم ذكروا أيضـا " أنـه لا يمكن لعقلية مثل عقلية ابن سينا (٤٢٥) هـ إلا أن تنتج إلا جديدا ، وطريفا ، ولا لمذاهب مثل المعتزلة والأشعرية ، إلا أن تكون ثمار العقل العربي " [2]

ومن الجدير بالذكر أن الباحثين المحدثين قرروا .. أن رجال القرن التاسع عشر من المستشرقين أو غيرهم ، كانوا ظاهري التجني على التراث الفلسفي الإسلامي والفكر العربي حيث " أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة ، لا تمكن من معرفتها معرفة تامة " [3].

ولعلنا نستعين في الرد على دعاوى العنصرية ، والتفرقة بين الشعوب على أساس من العرق أو الجنس . ببعض الأدلة والحجج العقلية والعلمية كذلك ، " إذ أن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية ، بطلان الدعوى العنصرية ، أو إمكان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة في التاريخ . نظراً للتزاوج والاختلاط بين الشعوب والأمم المختلفة على مر العصور والتاريخ ، بالإضافة إلى الهجرات المستمرة الأمر الذي يصعب معه التفرقة بين الأجناس من حيث الفهم والعقل ، كذلك أثبت علماء الوراثة أن وحدة الموروثات (Genes) في التوائم التي خرجت من بويضة واحدة ، لا تستلزم وحدة النتائج في اختبارات الذكاء ، في حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها قد تستلزم ذلك ، وإذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية ؟ ، فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من " الساميين " وهم الجنس العربي ، وعلى الدين الإسلامي وحده ، ويغفل هؤلاء المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم ينتمون للجنس السامي أيضا " ؟ [4]

هذا وقد سبق أن عرضنا لرأي المستشرق (دوجات Dugat) في إنصاف الفكر العربي والفلسفة الإسلامية بالكشف عن تهافت وتناقض آراء أرنست رينان بهذا الصدد :

- Goldziher , le dagme et la lai de l,islam , P ٢٩ , ٣٤ , Paris
٢ G , Dugal ,Hislaire des philosophes et des theologiens musulmans, Paris , ١٨٧٨ , P , X V .
٣ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - صـ ١٤ .
٤ دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ - صـ ١٧ .

يضـاف إلـى ذلك آراء طائفـة أخـرى مـن المفكرين الغربيين مـن أمـثال ـ تـنمان ـ ومونـك ـ وماكدونـالد .. إذ اقر هؤلاء جميعا " أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث ، تتمثل في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين النقل والعقل .. [١]

وجديـر بالذكـر أن نسـتعرض موقفـا فكـريا مـن المواقـف التـي ظلـم فـيها بعـض المستشرقين الفكر الأصولي في الإسلام ، أقصد الفكر المنهجي عند علماء أصول الفكر إذ ادعى بعض المستشرقين ظلما ، أن منهج " القياس " الإسلامي منقول من " الفكر اليهودي "

فقد ذهب المستشرق فون كريمر (V, Kramar) ، إلى أن نظرية القياس الفقهية التي طبقها فقهاء المسلمين ، كابن حنبل ت عام (٢٤٣) هـ والإمام الشافعي ت عام (٢٠٢) هـ وكذلك الإمام السلفي الإمام ابن تيمية ت عام (٧٢٧) هـ وغيرهم إنما ترجع إلى أصول يهودية ، وأن لفظ (القياس) موجود في اللغة العبرية .

وقد حبذ هذا الرأي ودافع عنه المستشرق برتسفج أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة السربون بفرنسا ، وقد استمع إلى هذه المقالة الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان أيام أن كـان طـالبا بجامعـة السـربون ، فأظهـر ضـعف هـذا المـأخذ ، استنادا إلـى مـا انتهـت إلـيه الدراسـات الفلسفية حول أصـول اللغـات . إذ رأى : أن اللغتين العربية والعبرية ترجعان إلى اصل واحد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوي واحدا فلا مشاحة إذن في وجود لفظ واحد في لغتين متفرعتين على أصل واحد أيضا ، وبالتالي لا وجه للقول باستمداد إحدى اللغتين من الأخرى فلفظ (القياس) أصيل في اللغة العربي ، كما هو أصيل في اللغة العبرية .

يضـاف إلى هذا القول مـا زعمـه المستشرق جولد تسيهر مـن أن المسلمين استفادوا كثيرا مـن الأحكـام الفقهية التـي كانـت تصـدرها المحـاكم الرومانـية فـي بـيروت قـبل الفـتح الإسـلامي ، وأن الفقيه الأوزاعي (من الفقهاء) تأثر بذلك ، ومن ثم فإن نظرية القياس قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان .

---

[١] المصدر السابق ـ صـ ١٨

لكن الرأي كما نرى ، ضعيف ، ولا يستند إلى أدلة دامغة ويسهل دحضه .. فأولا : لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعي تثبت صحة ذلك الرأي ، كذلك فإن النصوص المتفرقة عن هذا الفقيه [١] تنم عن اتجاهه على مذهب الإمام مالك بن أنس (١٧٩) هـ .

إلى هذا الحد ، نستطيع أن نقول ، وبناءً على تفنيد مزاعم المستشرقين وافتئاتهم على الفكر العربي والفلسفة عند المسلمين ، بأنه يثبت تماما مدى أصالة هذا الفكر العربي والفلسفة الإسلامية ، ويكفي هؤلاء العرب والمسلمين التعرف على التراث الفلسفي للسابقين أو المعاصرين لهم واحتوائه وهضمه جيداً ، والتوفيق المثمر بين الفلسفة والدين .

مما يثبت قدرة العقلية العربية والإسلامية على التعمق الفكري والفلسفي ، وأنه لا تناقض بين التأمل الفكري والنظر العقلي وبين معطيات الدين والوحي الإلهي .

وإن كنا كذلك لا ننكر أن المسلمين تشوقوا للاطلاع على الأنظار العلمية والفلسفية للأمم السابقة عليهم ، وتأثروا بفلسفة اليونان والفرس والهند ، بالإضافة إلى شذرات من الفلسفة المسيحية وأمشاج من غنوصيات الفارسية والأفلاطونية المحدثة ، بالإضافة إلى الفيثاغورية الجديدة أيضا ، فإن المسلمين قد اعترفوا أنفسهم بذلك في معظم مؤلفاتهم ، مما يدل على الأمانة العليمة ، وقد شارك مع فلاسفة ومفكري العرب المسلمين عناصر إسلامية من دول أخرى غير إسلامية أيضا ، ممن ظلهم الإسلام .

يعني لنا هنا : أن نشير إلى قضية هامة يتعلق بتسمية هذه الفلسفة - هل الفلسفة عربية - أم إسلامية ؟

رابعاً : هل الفلسفة عربية - أم إسلامية ؟ : -

نستطيع أن نؤكد بناءً على ما سبق عرضه - وعن يقين أيضا ، وجود دراسات فلسفية إسلامية أو عربية ، ذات شأن عظيم ، وإن لم ينل معظمها حظه من الدراسة والبحث ، في موضوعات وشخصيات ، وفروع شتى إما أن نسميها " فلسفة عربية " أو تسميتها " فلسفة إسلامية " فهذا خلاف حدث ويحدث الآن أيضاً من الباحثين من العرب والمستشرقين .

وإن كان هذا الخلاف الذي يدور حول التسمية خلاف لفظي أو شكلي بما لا طائل من ورائه ، وذلك بأن هذه الفلسفة قد نبتت في محيط الإسلام ، وتحت رايته ، وإن كتب معظمها باللغة

---

[١] المصدر السابق - صـ ١٩ ، صـ ٢٠ .

العربية ، وقد تزعم بعض المثقفين والباحثين العرب والمستشرقين القول بأنها " فلسفة عربية " - فمن الباحثين أو المؤرخين المستشرق (مونك - ودي وولف - وإميل بريهيه ، ونللينو) ومن العرب المحدثين والمعاصرين - لطفي السيد وعاطف العراقي وغيرهم - ممن يتخوفون أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المغنى العقائدي للإسلام ، إلا أن التمييز بين معنى الإسلام الحضاري ، والإسلام العقائدي ، قد يزيل هذا اللبس ، بحيث يمكن أن نسمي الفيلسوف - اليهودي - أو المسيحي الذي أنتج فلسفة في ظل الحضارة الإسلامية ، وفي سياق مضامينها وروحها - فيلسوفاً إسلامياً حضاريا ، وبهذا المعنى لا تمس هذه التسمية عقيدته الأصيلة . [١]

وربما استند القائلون والمتمسكون " بالفلسفة العربية " ، إلى كون هذه الفلسفة نشأت في ظل الحضارة العربية ، التي تمثلت في القرآن الكريم ، وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي ، إذ أن العرب هم الدعامة الأولى للحضارة العربية التي صدرت عن الجنس العربي ، بما فيها من أنشطة مادية وثقافية، وعلى ذلك فالتراث العقلي الفلسفي العربي ، من إنتاج عربي مدين وجوده للجنس العربي ، إذ أن العرب هم حملة اللواء الأول للدين والثقافة الإسلامية [٢] .

إلا أن هذا الرأي ، وهذه التسمية بكونها " فلسفة عربية " لا يثبت أمام النقد العلمي الصحيح ، من جانب الباحثين والمؤرخين المحدثين والمعاصرين ، الذين يؤكدون على التسمية بأنها " فلسفة إسلامية " " وليست عربية " من نواحي شتى ..

فأولا : عندما يراد بعروبتها أنها فلسفة مدينة بالفضل إلى الجنس العربي وحده . فهذا ما لا تقبله بحال من الأحوال ، فإذا كنا قد رفضنا دعاوى التعصب للجنس ، أو دعاوى الشعوبية ممن يشايعون النزعة العنصرية - من قبل - كيفما كان مصدرها ، وغاياتها ، فإن الإسلام - كما هو ثابت بالواقع الفعلي - ضم تحت رايته شعوباً شتى ، وأجناساً متعددة ، وقد ساهمت جميعاً في حركة الإسلام الفكرية والفلسفية [٣] .

---

١ المصدر السابق - صـ ٧ ، صـ ٨ . .
٢ نفس المصدر - صـ ٨ .
٣ نظرنا في هذا الرأي - دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية جـ ١ - صـ ١٤ .

وثانيا : فإن ثمرة الفكر الفلسفي العربي أو الإسلامي ـ لم يكن من إنتاج أفكار المسلمين وحدهم ، فهذا ما يناقض التاريخ ، لأن المسلمين قد تأثروا ببعض التيارات الفلسفية والثقافية من شعوب وحضارات وأديان أخرى ، إذن فالنشاط العلمي أو الفلسفي لا يمكن أن ينسب إلى المسلمين وحدهم . كذلك فقد حمل المسلمين أو الإسلاميين من فلاسفة ، ومتكلمين ، وفقهاء ، وصوفية ، وأدباء ، وكذلك العلماء ـ من غير ذوي الجنس العربي عبئ الفكر العلمي والفلسفي على أكتافهم ، وحتى ممن لم يتكلم اللغة العربية منهم . فلا نستطيع أن نخرج هؤلاء جميعا من دائرة الفلاسفة والمفكرين أو الفقهاء والأصوليين والصوفية المسلمين ـ في حالة ما اقتصرت التسمية على الفلسفة العربية فقط [1] .

أما ثالثا : فإنه من الخلط أو الخطأ أن نسمي " فلسفة عربية " فلا شيء منها يتصل بالقومية أو الجنس حتى تنسب إلى " العروبة " أو " العربية " ، بل كلها تتصل بالدين على نحو من الأنحاء ، وتدور حوله " فعلم الكلام " ـ يقابل " علم اللاهوت في المسيحية " ، وفلاسفة الإسلام ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، لا بين الفلسفة والقومية ، والتصوف : فإن هناك تصوف بوذي ، وتصوف مسيحي ، وتصوف يهودي ـ وليس هناك تصوف إنجليزي ، أو فرنسي ، حتى يقال تصوف عربي ، أو فلسفة عربية ، وكلها مباحث يمكن أن تفهم معراة عن العربية كقومية ، ولكنها لا تفهم بأي حال من الأحوال إن تعرت عن الدين والإسلام . [2]

ويذهب الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق إلى " أنه لا يصح أن نجري أي تعديل عن التسمية التي ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث .. فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية ، أو متفلسفة الإسلام [3] .

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور ـ وهو من الباحثين المؤرخين لتاريخ الفلسفة الإسلامية .. أنه يميل إلى تسمية الدراسات إلى " الفلسفة الإسلامية " ، وذلك لاعتبار واحد وهو أن الإسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين ، وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها ، وتباين المشتغلين بها ، قد تأثرت بلا شك بالحضارة الإسلامية ، فهي فلسفة

---

[1] دكتور محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ جـ ١ ـ صـ ٧ ، صـ ٨ .
[2] دكتور ـ أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ـ جـ ١ ـ صـ ١٥ ، صـ ١٦ .
[3] مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ صـ ٢١ .

إسلامية بمشاكلها والظروف التي مهدت لها ، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها ، وبما جمعه الإسلام فيها من شتى الحضارات [١].

بالإضافة إلى هؤلاء الباحثين العرب فممن يؤكدن على التسمية الإسلامية الدكتور محمد علي أبو ريان ، بعد دراسات مستفيضة في هذا الشأن وخلاصة الرأي عنده " أن مفكري الإسلام وفلاسفته تلقوا من الخارج مجموعة مضطربة ومهوتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي اليوناني أو الأجنبي وحاولوا دراسته وترتيبه والتوفيق بينه وبين الدين ، كما فعل فيلسوف المغرب العربي ابن رشد (٥٩٥) هـ ، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة، تميزت بحلول مبتكرة ، ذات طابع فكري حر ، وجاءت متأثرة بالمناخ العقلي الإسلامي . ثم يشير إلى بعض الباحثين المستشرقين الذين يؤكدون على التسمية الإسلامية هم : المستشرق .. هورتن ، ودي بور ، وجوتييه ، وكارادي فو .. [٢].

ونحن من المؤيدون لهذه الفكرة أيضاً ، إذ قد بينا من قبل أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة ، وأن فيها أصالة وابتكار لم يسبق لأي من الثقافات الأخرى - اليونانية ، أو الفارسية ، - أو الهندية والصينية بالإضافة إلى أمشاج الثقافات الدينية ، والفلسفية الأخرى ، الحصول عليها ، وكما سوف نرى في الفصول القادمة إن شاء الله تعالى ، أن هذه الفلسفة الإسلامية ليست مقصورة على ما قال به الفلاسفة المشاؤن العرب والإسلاميين فقط ، بل تظهر بصورة أكثر جلاء ، وأصالة ، في المدارس الكلامية ، والصوفية الفلسفية المشرقية والمغربية ، ولدى بعض الفرق الشيعية الإمامية - إثنا عشرية ، وإسماعيلية - وزيدية .

خامساً : التفكير الفلسفي الإسلامي بالمشرق وفروعه الفلسفية : -

١- تمهيد : الحياة الفكرية والدينية عند العرب قبل الإسلام : -

لم يكن العرب قبل الإسلام يعيشون حياة خالية من الفكر والجدل وتبادل المعاني والكلمات ، بل أن كثيراً من المصادر التاريخية والأدبية تشير إلى ما كان للحياة العربية في عصر الجاهلية ، من أدب ، وشعر ، وثقافات ، تمثلت في الحياة الاجتماعية والسياسية

---

١ دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - جـ ١ - صـ ١٥ .
٢ راجع الدكتور - أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٩ .

والأخلاقية والدينية ، فلم تكن تخلو الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام من الشعراء ، والحكماء من ذوي المكانة بين زعماء القبائل العربية ، بالإضافة إلى انتشار بعض الثقافات الدينية وتأثيرها على توجهات ذوي البصائر العقلية والروحية ، إذ انتشرت بعض الديانات السماوية وغيرها ، وتأسست لها مراكز في بقاع مختلفة من الجزيرة العربية ، مسيحية ، ويهودية ، وحرانية ، وصابئة ، ووثنية ـ من عبدة الأصنام وغيرهم .

وليست كلمة الجاهلية مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم ، بل من الجهل الذي هو السفه وسرعة الغضب والأنفة . يقول الله تعالى " وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما " سورة الفرقان آية (٦٣) .

أي السفهاء ، وحديث النبي ﷺ ـ قال لأبي ذر الغفاري ، عندما عير رجل بأمه فقال له "يا بن السوداء " قال له النبي عليه السلام " إنك امرؤ فيك جاهلية " [١].

لكن على الرغم من ثبوت هذا المعنى ووضوحه ، إلا أن كثيراً من المسلمين أو الكتاب والمؤرخين يعتقدون أن الفترة السابقة على الإسلام اصطلح على تسميتها بالجاهلية ـ أي ضد العلم والفكر والثقافة .

بل لقد استبدت ببعض المفكرين أو المؤرخين أو المفكرين فكرة العزلة التامة التي أحاطت بالعرب والمسلمين وبصفة خاصة في عصر صدر الإسلام الأول [٢] ، وربما كان الدافع لديهم من وراء هذا الاعتقاد ـ هو إثبات أصالة الثقافة والفكر الفلسفي في الإسلام ، لكن هذا الاعتقاد مردود عليه ، إذ أن إثبات الأصالة لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية على أثر الاختلاط والتبادل الثقافي بين العرب والمسلمين وبين غيرهم من أهل الثقافات والديانات الأخرى ، بل عن طريق الاعتراف بها أولا ، ثم الوقوف في وجهها والرد عليها ثانيا ، بل والوقوف منها موقفا خاصا ، وإلزام أتباعها بالحجة عليهم ، فهذه هي الأصالة أيضاً .

وعلى ذلك نقول لم يكن العرب في عصر الجاهلية ـ وقبل ظهور الإسلام ونزول الوحي الإلهي بالقرآن الكريم ، في عزلة تامة عن غيرهم من أصحاب الثقافات والديانات المختلفة ، والتي ثبت لها انتشاراً واسعاً واعتناق بعض العرب وزعماء القبائل لها .

---

١ دكتور ـ يحي هويدي ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، صـ ٢٤ .
٢ دكتور ـ محمد البهي ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ـ جـ ١ طـ الحلبي القاهرة ١٩٤٨ م .

يضاف إلى ذلك أن حياة العرب في الجاهلية ، حياة صماء ، خالية من أي نشاط فكري أو روحي - فقد ثبت أن حياتهم كان يسودها كثير من التفاعلات الثقافية والدينية، وكانت لهم صلات واتصالات بالأمم الأخرى ففضلاً عن قيام " سوق عكاظ " بهذه التفاعلات الأدبية والثقافية حين تجتمع القبائل من شتى أنحاء الجزيرة العربية بمكة ، فقد كانت هناك رحلتي " الشتاء والصيف " فرحلة الصيف كان العرب يقومون بها إلى الشام - حيث الروم وثقافاتهم ، ورحلة الشتاء كانت إلى بلاد اليمن - حيث قبائل الأحباش والفرس وثقافتهم الدينية من مسيحية ، ومانوية ، ومزوكية أو زرادشتية ..

وليس من المعقول أن تكون هذه الرحلات ، واللقاءات بين العرب وغيرهم ، وهذا الاختلاط لفرض التجارة فقط ، بل لابد أن تكون قد انتهت بالعرب في الجاهلية ، أيضاً ، إلى التأثر بالأفكار أو العقائد والثقافات عند هذه الشعوب ، وبصفة عامة ، ومما لا شك أن كبار زعماء القبائل هم الذين كانوا يقومون بمثل هذه الرحلات ، التجارية وكان من سادة قريش من هو أكثرهم عقلاً وثروة ، من أمثال - أبو سفيان بن حرب ، ونخرمه بن نوفل ، وعمرو بن العاص .

وبناء على ذلك ، فلم يكن ظهور الإسلام ، ونزول الوحي الإلهي بالقرآن الكريم - وتعاليمه ، والأمر الإلهي للنبي محمد عليه الصلاة والسلام بتبليغ رسالته إلى قومه من هؤلاء العرب الجاهليين - يأتي من فراغ - إذ أن القرآن الكريم جاء لكي يخاطب عقولاً - وقلوباً - ويعدل من سلوكيات ، ويغرس القيم والأخلاقيات ، وينقي العقائد ، ويضع الشرائع الإصلاحية لحياة العرب الجاهليين ، ويعلن للعرب والناس كافة عقيدة التوحيد الإلهي الخالصة بعدما تنازعت عقولهم ، وتشتتت قلوبهم ، وتخبطوا في ظلام الجهل ، والفساد والضلال ، والشرك بالله عز وجل ، والكفر بنعمته .

بل وكما ذهب بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين .. وعلى عكس من ذلك فإن القرآن الكريم ، قد أبدع في تصوير الحياة الدينية للجاهليين ، ففيه رد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة ، والمجوس ، وهو لا يرد على يهود فلسطين ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما جاء القرآن الكريم ليرد على فرق من هؤلاء العرب ، التي كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ، ولا

خطر على عقائدهم ومعتقداتهم ، ولما حفل به أحد من أُلئك الذين عارضوه ، وأيدوه وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والأنفس .

بل إن القرآن الكريم يمثل عند العرب في عقلية قوية ، فقد جادلوا النبي ﷺ في غير هوادة منهم ، وكانوا أشداءً في خصومتهم له - يقول تعالى " **لتنذر به قوماً لداً** ".

ويقول عز وجل أيضاً على لسان المشركين " **أآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً ، بل هم قوم خصمون** " **سورة الزخرف آية (٥٨)** .

ولا يعقل أن يكون هذا العنف في الخصومة والجدال عن غير فهم بالمسائل العقائدية التي أثارها القرآن ، ووقف منها موقفه المعروف الذي أراد به أن يردهم عما كانوا فيه من غي ، بل لا يعقل أن نتحدث عن خصومة أو جدال ، إلا إذا كان العرب قد فهموا تماما كل ما جاءهم به القرآن الكريم ، بهذه اللغة الرقيقة الفذة التي كان القرآن الكريم يحدثهم بها [١].

والنتيجة لهذا أنهم " لم يكونوا عرباً .. جهالاً ، ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة تماماً ، وإنما كانوا أصحاب عقل ، وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة ، وعلى ذلك فإن الأمة العربية قبل الإسلام كانت متدينة ومستنيرة " [٢].

وإذا كان ذلك ، كذلك ، فإننا نستطيع أن نعرض بشيء من التحليل والاختصار لمظاهر حياة العرب في الجاهلية قبل ظهور الإسلام - الثقافية والدينية ، وبدون الدخول في تفاصيل قد لا يتحملها هذا البحث - نوضح الجوانب الثقافية والمزيج الديني بالجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام.

فنقول : على الرغم من أن كثيراً من الباحثين والمستشرقين لا يعترفون بما كان للعرب في حياة الجاهلية من فكر أو ثقافة عقلية إلا أن " دي بور " في ختام حديثه عنهم يرى " أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد ﷺ ، وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل في أول الأمر ، منزلة وحي الكهان ، ولاسيما عند قبائلهم " وفي موضع آخر يرى أن الجزيرة العربية كانت مكان

---

١ دكتور طه حسين - في الأدب الجاهلي - صـ ٧٠ ، صـ ٧١ - ط ٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٣٣ م .
٢ المصدر السابق - صـ ٧٢ ، صـ ٧٣ .

حل وترحال وكان هؤلاء ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد " [١] .

وعلى الرغم من أن العرب في الجاهلية لم تنتشر عندهم عادة القراءة أو الكتابة أو التعليم بصفة عامة ، فإنهم كانوا يعتمدون على ما تختزنه عقولهم وأفئدتهم وخيالاتهم ، وما يستطيعون استحضاره من قرائحهم وذاكرتهم - ولم يكن اجتماع الشعراء وذوي الحكمة الأدبية والفكرية منهم في سوق عكاظ بمكة إلا دليلاً على آثارهم وأثرهم في الحياة الأدبية والثقافية " كما لا نجهل أن الشعراء كانوا يتصلون بالفرس عن طريق المناذرة ، وبالروم عن طريق الغساسنة كما أخذوا بعض الأفكار الدينية عن الجاليات اليهودية ، وعن نساطرة الحيرة " [(٢)].

وليس من شك أن أثر تلك الأفكار الدينية ظهر في شعر الشعراء من أمثال (القس بن ساعدة) و(أمية بن أبي الصلت) وكذلك في خطب الخطباء العرب مثل (أكثم بن صيفي) و(ورقة بن نوفل) ، كما أن للعرب في الجاهلية بعض المعارف التي لها دلالات علمية وثقافية مثل : علم الأنواء أو تتبع نزول المطر ، ومهروا في علم الأثر على رمال الصحراء ، بالإضافة إلى علم الأنساب . يضاف على ذلك أن الأدب العربي الموروث الثقافي فيه كان يمثل صورة صادقة للحياة الدينية والاجتماعية والخلق القومي ، ووصف صادق للحياة البدوية ، وما يتخلل ذلك من الحكم الرائعة والأفكار القيمة [(٣)].

وإذا كان الشهرستاني : قد ألمح عند الكلام عن حكماء العرب ، بأنهم شرذمة قليلة ، وأن أكثر حكمتهم فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ، وأن العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد ، والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار الخواص للأشياء ، والحكم بأحكام الماهيات وأن الغالب عليهم القدرة والطبع " [(٤)] ، فإن ذلك يدل على ما كان لدى العرب من حياة فكرية وثقافية وإن لم تصل بهم إلى درجة التفكير الفلسفي المنظم كما كان عند اليونان .

---

١ دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٣ ، صـ ٥ .
٢ دكتور - حسن إبراهيم - تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي - جـ ١ - صـ ٦٧ - ط مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٧٩ م .
٣ المصدر السابق - صـ ٦٧ ، صـ ٦٨ .
٤ الشهرستاني - الملل والنحل - جـ ١ - صـ ٣٥ .

وإذا كان من أهم مظاهر الحياة العقلية والثقافية عند العرب قبل ظهور الإسلام - اللغة ، والشعر ، والأمثال ، والقصص ؛ بالإضافة إلى فصاحة اللسان ، وانقداح القريحة .. فإن من مميزات طرقهم الفكرية الدقة الشديدة في استخدام المعاني والبيان ، والخطرات الفلسفية نذكر من ذلك قول الأعشى :

استأثر الله بالوفاء وبالعدل ** وولى الملامة الرجالا [1]

ومما يدل على الترتيب المنهجي المنتظم في الجدل الشعري مما يدل على النسق الفكري الفلسفي عند شعراء العرب - تلك المناظرة الشعرية بين عبيد بن الأبرص ، وبين امرئ القيس : - قال له عبيد : كيف معرفتك (بالأوابد) وهو لون من ألوان الرمز والألغاز - عند الشعراء - بما يذكرنا ببعض الرموز والإشارات عند فلاسفة التصوف فيما بعد في الفكر الإسلامي ، قال عبيد بن الأبرص :

ماحية ميتة قامت بميتتها ** دراء ما أنبتت نابا وأضراسا ؟

فقال امرؤ القيس :

تلك الشعيرة تسقي من سنابلها ** قد أخرجت بعد طول المكث أكداسا

قال له عبيد :

ما السود والبيض والأسماء واحدة ** لا يستطيع لهن الناس تمساسا ؟

فقال امرؤ القيس :

تلك السحاب إذا الرحمن أنشأها ** روى بها من نحو الأرض أيباسا

وهكذا نلاحظ تخلل الشعر العربي للحكمة ، والموعظة ، والرمز .. [2]

أما الحياة الدينية عند العرب - في الجاهلية ، فلم تكن أقل منها في حياتهم الفكرية والثقافية ، كما عرضنا لشيء منها ، فقد يتضح المزيج الديني في ثقافتهم وشعرهم وذلك لما كان يحيط بهؤلاء من ديانات مختلفة ، وتفاعلت مع ثقافتهم وشعرهم ، بل وأثرت في بعض حكمائهم وزعمائهم ، الأمر الذي دفع بهؤلاء إلى شدة الخصومة للنبي ﷺ ، ولنصوص القرآن الكريم التي نزلت لمخاطبتهم وتبصيرهم بما هم عيه من كفر وشرك وعناد وفساد كبير .

---

١ للمزيد من الدراسات المستفيضة راجع - أحمد أمين - فجر الإسلام ، صـ ٤٨ وما بعدها - ط مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٨٣

٢ المصدر السابق - صـ ٦٥ .

فقد عرفت الجزيرة العربية في الجاهلية ديانات مختلفة - كالمزدكية والمانوية واليهودية والنصرانية [١] ، فظهرت الديانة المزدكية في قبيلة (تميم) وقامت ستعمرات يهودية في أنحاء مختلفة مثل : تيماء ، وخيبر ، ووادي القرى ، وفي يثرب بوجه خاص ، وظهرت النصرانية في غسان ، ونجران وكان منهم القس بن ساعدة الإيادي (٦٠٠) م وهو من حكماء العرب ، وكانت الديانات السائدة أيضاً : عبادة الأصنام ، فكانوا يحجون إليها ويقدمون لها الذبائح والقرابين ، وقد كانوا يعبدونها لذاتها أو واسطة وللتقرب بها زلفى إلى الله وهكذا [٢] كان العرب يقولون بتعدد الآلهة ، وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية، مجسمة ومشخصة ،وكانت ترمز عندهم إلى القوة وإن كانت من صنع أيديهم .

ومن أهم الديانات التي انتشرت ببلاد العرب - قبل ظهور الإسلام : اليهودية - انتشرت في قبائل بني كنانة ، وبني الحارث بن كعب ، وقبائل كنده . أما النصرانية أو المسيحية فقد انتشرت في بعض القبائل العربية بفعل التجارة ، والتبشير ، واعتنق بعض العرب النصرانية على تخوم الجزيرة العربية في الشام ، ونجران واليمن ، وفي قبائل ربيعه وبطون من قضاعة ، وكان ممن اعتنق المسيحية قبل حال ظهور دعوة النبي ﷺ بالإسلام ورقة بن نوفل وهو الذي أكد على ظهور دعوة الرسول الكريم ، وتنبأ بها .

أما الصابئة فقد عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد ، واتخذوا إليه وسائط روحانية ، وجعلوها سلما إلى الله تعالى ، وطريقا للتطهر الروحي وهم الغنوصية أو العرفانية ، وقد عرف العرب أيضا المجوس القائلين بإلهين ، إله للخير - النور - وإله للشر أو الظلمة .

أما المشركون : فقد عبدوا الأصنام ، وأنكروا البعث والنشور ، وجحدوا إرسال الرسل ، وكذبوا الأنبياء ، وكان صنف من العرب يعبدون الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله تعالى ، ويزعمون أنهم بنات الله تعالى ، وقد كان بعض المستنيرين في الجاهلية يقولون بأن الأصنام شفعائهم عند الله تعالى - كما أخبر القرآن بقوله تعالى " وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " سورة الزمر آية (٣) . [٣]

---

١ راجع - المقدسي - البدء والتاريخ - جـ ٤ - صـ ٣١ وما بعدها ط القاهرة ١٩٠٧ م .
٢ دكتور - ابراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) - جـ ٢ - صـ ٢٣ .
٣ راجع - الشهرستاني - الملل والنحل - جـ ١ - صـ ٢١٠ ، جـ ٢ - صـ ٢٤٤ وما بعدها - ط الحلبي ١٩٦٧ م

وإن كان هذا يمثل الجانب المظلم ، والشرك المعتم ، والفساد الديني والأخلاقي عند شراذم من عرب الجاهلية وقبل الإسلام ، فإنه ليمثل جانبا من جوانب الفراغ الديني والأخلاقي عند هؤلاء قبل الإسلام الحنيف ونزول القرآن الكريم .

ولذلك نوضح باختصار بعض الجوانب الروحية والأخلاقية التطهيرية عند بعض الحكماء والمستنيرين من هؤلاء ، والذين تشوقوا دينا جديدا ينير طريق الحق ..

ولذلك نجد هؤلاء قد تنبهوا إلى حياة دينية أكثر صفاء وروحانية ، فتكلموا عن ضرورة الإيمان بإله واحد ، خالق للكون ، وتكلموا كذلك عن البعث والنشور ، والحساب الأخروي .. وهكذا .

ونذكر من هؤلاء طائفة من (الحنفاء) وهم أفراد اتضح لهم أن قومهم من العرب قد ضلوا السبيل وانحرفوا عن دين أبيهم إبراهيم عليه السلام ، ولذلك قاموا بتبصير العرب بالحنيفية الصحيحة ونذكر كتب التاريخ منهم : عبد الله بن جحش بن رئاب ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نوفل ، وورقة بن نوفل ، وقد اجتمع هؤلاء الأربعة ، وانتهوا إلى نبذ عبادة الأصنام والأوثان ، بعد أن تباحثوا في دين قومهم ووجدوا أنهم على ضلال مبين ، وهذا يشير إلى أنه ثمة اتجاها ظهر جديدا للدعوة إلى العودة لدين سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وقد أخذ هذا الاتجاه ينمو وينتشر بين العرب ، بل لقد تنبأ ورقة بن نوفل بظهور نبي جديد ، يعيد للحنيفية وجودها من جديد ، بعد أن اتصل ورقة بن نوفل بالنصرانية ، وعرف العبرية ، واتصل بأخبار اليهود ، وفهم ديانتهم .

كذلك سار على هذا المنوال عثمان بن الحويرث ، بعد أن هاجر وتنصر وهاجر إلى بلاد الروم وفعل هذا أيضا - عبد الله بن جحش بن رئاب ، والذي اسلم ثم هاجر إلى الحبشة واستنصر هناك .

أما زيد بن عمرو بن نوفل - فقد فارق دين قومه ، واعتزل عبادة الأوثان ، وامتنع عن أكل الذبائح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة ، والدم وقتل الموءودة وقال : أعبد رب إبراهيم - وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ، ومبدعه ومصيره ، ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة ، رافعا يده إلى السماء قائلا " اللهم إني على دين إبراهيم " وخاطب قومه بمكة على هذه المقالة الأمر الذي أعزى به السفهاء منهم .

ومن طوائف الحنفاء بالجزيرة ـ أيضا ـ أمية بن أبي الصلت ـ فقد التمس دين إبراهيم ـ وقال بإله واحد هو رب العباد ، وشكك في الأوثان ، وتعبد ، وحرم الخمر ، بل وطمع في النبوة ، وله من الأشعار ما يلح فيها بذكر الرسل والأنبياء ، والجنة والنار ، والحشر والثواب والعقاب ، والملائكة وخلق السماوات والأرض ، ومن شعره :

يا أيها الإنسان إياك والردى	***	فإنك لا تخفي من الله خافيا
وإياك لا تجعل مع الله غيره	***	فإن سبيل الرشد أصبح باديا
كل دين يوم القيامة عند الله	***	إلا دين الحنيفية زورا

ويذكر أن أمية بن أبي الصلت ـ هذا ، طمع في النبوة ، أو ادعاها وعادى رسول الله ﷺ ـ فقال عنه الرسول الكريم : " آمن شعره ، وكفر قلبه " [١] .

يضاف إلى هؤلاء شخصيات أخرى منهم أبو قيس بن أبي أنس ، كان من بني النجار ، وترهب وامتنع عن عبادة الأوثان ، وظل على دين إبراهيم عليه السلام ـ حتى ظهر الإسلام ، فوفد على النبي ﷺ وأسلم وحسن إسلامه .

وأيضا خالد بن سنان العبسي ، ذكره ابن قتيبة ـ أنه كان على دين إبراهيم عليه السلام ، وبعدما توفي جاءت ابنته على الرسول عليه السلام ، وسمعته يقرأ قل هو الله أحد .. فقالت يا رسول الله كان أبي يقول هذا ، فقال عنه الرسول ﷺ : هذا نبي أضاعه قومه . [٢]

وإذا أضفنا إلى هؤلاء طائفة أخرى من حكماء العرب ، الذين مكانوا يحكمون بين قومهم فيما شجر بينهم من خصومات ، فقد أشار إليهم الشهرستاني بقوله " وحكماء العرب شرذمة قليلة ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات [٣] لاتضح لنا وللمؤرخين المستشرقين وغيرهم أن بلاد العرب قبل ظهور الإسلام ، لم تكن خالية تماما أو في عزلة تامة عن تيارات الثقافة والحكمة والتأمل العقلي الذي يصل بهم إلى فهم الحقائق ، والتبصر بالموجودات ، والحياة الاجتماعية والفكرية .

وقد أورد الجاحظ في كتابه البيان والتبيين شيئا عن هؤلاء منهم : لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان ومجاشع بن دارم ، وسليط بن كعب ، ولؤي بن غالب ، وقس بن ساعدة ،

---

١ دكتور ـ محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ صـ ٣٨ ، صـ ٣٩ .
٢ المصدر السابق ـ صـ ٤٠ .
٣ راجع الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ جـ ١ ـ صـ ٣٥ .

وقصي بن كلاب ، وعامر بن الظرب العدواني ، ولبيد بن ربيعه ، وبحيرا الراهب ، وعبد المطلب جد النبي ﷺ ، وزهير بن أبي سلمى ، ثم ذكر طرفا من شعره .. قال :

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم *** ليخفى ومهما يكتم الله يعلم

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر *** ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم الحارث بن كلدة الثقفي ، وابن النضير بن الحارث وهو طبيب العرب ، وأكثم بن صيفي - وكان عالما بالأنساب ، وهجر عبادة الأوثان ، ودعا إلى محاسن الأخلاق ، وأدرك أوائل الإسلام [١] .

ولا نريد أن نبرح هذا الموقف دون أن نشير إلى طائفة أخرى .. تعتبر مظهرا من مظاهر الحياة الروحية - التي انبثقت لدى العرب قبل ظهور الإسلام وهي طائفة « النذر والحمس » .

« والنذر » هي عقيدة مشهورة ليس فقط عند العرب في الجاهلية ، بل عند غيرهم من الأمم وعند كل الأديان الأخرى وهي تقوم " على أن يتوسط الناذر إلى إله أو آلهة ، بأن يجيب مطالبه ، أو تدفع شرا معينا عنه ، وعليه تقديم كذا من النذور ، وأما النذر فقد يكون أشياء مختلفة - كذبيحة أو جملة ذبائح ، وقد تكون نقودا ، أو فاكهة ، أو زروعا ، وقد تكون أرضا ، أو حبا لإنسان يهب نفسه أو ابنه أو مملوكه للإله ، نظير خدمة من الإله لهذا الناذر ، فهذا عقد بين طرفين إذن[٢]. وقد ورد في القرآن الكريم الإشارة على النذر بالأشخاص فقال تعالى " إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني ، إنك أنت السميع العليم ، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى ، والله أعلم بما وضعت ، وليس الذكر كالأنثى ، وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم " سورة آل عمران آية (٣٥) . وكان العرب وبعض نسائهم في الجاهلية ، ينذرون أن يجعلوا أولادهم " حمسا " إن شفى الرب أبناءهم من المرض .

« والحمس » هم المتشددون في الدين ، والأحمس هو الذي يهب نفسه أو يهبه أهله إلى الآلهة فينصرف في خدمتها .

---

١ دكتور - أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - جـ ١ - صـ ٤١ ، كذلك راجع الجاحظ البيان والتبيين - جـ ١ - صـ ١٢٨ .

٢ للمزيد - راجع دائرة المعارف الإسلامية- مادة (النذر) طـ الشعب بدون تاريخ .

وقالوا : نحن (أي قريش) بنو إبراهيم عليه السلام ، وأهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وساكنوها ، وليس ينبغي أن نخرج من الحرمة ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن (الحمس) ، وهم أهل الحرم ... وكان هؤلاء الحمس - يمتنعون عن أكل الطعام الذين يحملونه معهم إلى الحرم ، ولا يدخلون بيتا من شعر ، ولا يستظلون إلا في بيوت من أدم (أي الجلد) ، إذا كانوا حرما ، وكانوا كذلك لا يستظلون تحت سقف وهم حرم . لذلك كانوا يدخلون البيوت من أظهرها لألا يظلهم ظلها ، وقد حرم الإسلام هذه العادة ، فنزل فيهم قول الله تعالى " وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون " سورة البقرة آية (١٨٩) .

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة بهم ، وكانت نساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعا مفرجة عليهن .[1]

ومن هنا يتضح لنا أن هناك تيارا روحيا حمسا قد انبثق من أعماق الوثنية الجاهلية ، محاولا تعميق هذا الدين ، وإحاطته بالقداسة ، وربما كما ذهب بعض المؤرخين والباحثين ، أنه على الرغم من أن الإسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة ، وذم أتباعها ، إلا أن طابع الزهد والتقشف الذي تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركات الزهد في التصوف الإسلامي فيما بعد .[2]

ومن الجدير بالذكر هنا .. أن الإسلام قد حرم مثل هذه العادات السيئة أو الفاحشة في العبادات ، ونزل القرآن الكريم ونبهت النصوص الإلهية إلى رفض هذه السلوكيات ، والتعديل منها وتحريمها ، موضحا المنهج السليم في العبادة والتقوى وانتهاج مبدأ الوسطية فقال تعالى " يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين . **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون " سورة الأعراف آية (٣٢) .**

---

١ نظرنا في ذلك ، وللمزيد - ابن هشام - سيرة ابن هشام - جـ ١ - صـ ١٧٩ (حديث الحمس) - ط المطبعة الخيرية ١٣٢٩ هـ . كذلك دكتور يحي هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - صـ ٣٥ ، صـ ٣٦ ، صـ ٣٧ . كذلك دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - المقدمات - صـ ٤١ ، صـ ٤٢ .

٢ راجع نفس المصدر السابق - صـ ٤٣ .

٢- الحياة الفكرية والعقلية بعد ظهور الإسلام :-

أ- النظرة العقلية (الروحية) والعلمية في القرآن الكريم :

كان العرب في الجاهلية أشتاتا متفرقين ، بين القبائل والعشائر والبطون ، لا يجمعهم دينا واحدا ، ولا فكرة واحدة ، اللهم إلا لماما من أفكار مبعثرة وأديان متعددة ، كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلفى إلى الله ، الذي عجزت الأديان المختلفة أن تردهم إليها ، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودهم من القانون العرف ، والتقاليد ، وأن يعرفوا من الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء والأجداد .

وهو كما وضحنا فيما سبق ، لم تستطع ديانة من الديانات التي غزت الجزيرة العربية ، من يهودية ، أو مسيحية نصرانية ، أو حرانية صابئة ، أو حتى ديانات الفرس من زرادشتية ، ومانوية ، ومزوكية .. الخ - أن تغزوا قلوبهم جميعا ، أو تحدث توحدا يلم شملهم ، ويوحد بينهم ، وكأنهم كانوا في انتظار شيئا من حاضرهم ليصل بماضيهم ، فقد كانت " الحنيفية " الخالصة ، بحاجة إلى دعوة أخيرة تيقظ عقول أصحابها وتهيم بقلوب معتنقيها من حكمائهم إلى تشوف المستقبل القريب ، وتسمع نداء الحق الأعلى " دعوة التوحيد " المطلق ، بصوت النبي الأخير ، رسول من أنفسهم ، من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم آيات الله ويحقق لهم دعاء إبراهيم عليه السلام بقوله تعالى " **وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال من كفر فأمتعه قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير** ".
سورة البقرة آية (١٢٦)

وقد تحقق ذلك بظهور النبي محمد ﷺ ، ونزول الوحي الإلهي عليه ، مرددا كلمات السماء الأخيرة لنبي البشر والعرب أجمعين ، كان نزول القرآن الكريم أعجب حادث في تاريخ البشرية ، ولأول مرة من بين الكتب السماوية ، يظهر على الأرض كتاب ذو كلمات وحروف إلهية ، لم يكتب حرفاً من حروفه إنسان ، ولم تنله يد التحريف أو التشويه من أي من البشر ، ومعلنا بكلمات الله تعالى الجميلة " **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** " **سورة الحجرات آية (٩)**

خاطب النبي محمد ﷺ أمته من العرب - والناس أجمعين - بكلمات الله تعالى الجميلة الصافية ، وبأسلوب رقيق ومقنع أن ادخلوا في دين الله كافة نابذين ما أنتم عليه من فرقة ، وضلال ، وشتات ، معلنا أمامهم عقيدة التوحيد الإلهي المطلق ، وموضحا لهم القواعد

الصحيحة في الفكر والنظر إلى جانب الحياة العملية التشريعية أو الفقهية ، ومؤكدا الإيمان الكامل بالله وملائكته وكتبه ورسله ، واعترافه باليهودية والمسيحية والحنيفية دين إبراهيم عليه السلام ، من غير تحريف منهم أو تشويه .. فآمن بعضهم ، واستنكف الآخرون إلى حين.

نزل القرآن وهو يحتوي على جانبي النظر والعمل - وعندئذ بدأ التفكير العربي والإسلامي ، والذي لم ينتج من قبل علما أو فلسفة أو فكرا متناسقا ، يتجمع ويتركب ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد من قبل .

نزل القرآن الكريم ليخاطب الناس كافة ، ويرسم لهم طريق النظر والفكر والعمل ويوضح قواعد الحياة والشرائع ، ويصور لهم الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقا) ، ويعرفهم حقائق الوجود والعالم والطبيعة (الفيزيقا) ، ويضع قواعد السلوك الأخلاقي والإنساني على حد سواء بل ويضع الصورة الكاملة لحياة البشر .

يقول الدكتور النشار " لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط ، أو تاريخا أنزل للعبرة عن قرون ماضية ، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي ، وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي ، وضع الخطوط الرئيسية للوجود بأكمله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى نهايته "[1] فكان على المؤمنين أن يلتمسوا منه أصول تفكيرهم ويطمئنوا إلى أحكامه ، وبجانب هذا الأصل الأول (القرآن) - وجد الأصل الثاني (السنة المطهرة) ، وهو ما صدر عن الرسول الكريم عليه السلام ، من قول وفعل وعمل ، فكان عليهم أن يتلمسوا من خلاله أيضا مادة فكرهم وعملهم ، ولا يقل هذا الأصل عن الأصل الأول الإلهي ، لأن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، ومن الخطأ البالغ أيضا أن يقال أن القرآن الكريم خالي من النظريات الكونية والفلسفية ، وأنه لم يرتد الكون بأكمله كي يحددها في صورها النهائية ، لقد طلب القرآن الكريم من المؤمنين ألا يتجاوزوا حقائقه ، لأن حقائقه كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها .

نادى القرآن الكريم " بالحقائق التوقيفية " - التي لا مجال للعقل أن يرتادها ، ووجه القرآن الكريم العقل إلى " الحقائق التوفيقية " التي للعقل التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل إلى ارتيادها وأبدع فيها العلوم العملية ، أو التجريبية ، بالإضافة إلى النظريات العقلية والفلسفية .

---

١ دكتور علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٣٢ طـ - دار المعارف ١٩٨١ م .

٢- الحياة الفكرية والعقلية بعد ظهور الإسلام : -

أ- النظرة العقلية (الروحية) والعلمية في القرآن الكريم :

كان العرب في الجاهلية أشتاتا متفرقين ، بين القبائل والعشائر والبطون ، لا يجمعهم دينا واحدا ، ولا فكرة واحدة ، اللهم إلا لماما من أفكار مبعثرة وأديان متعددة ، كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلفى إلى الله ، الذي عجزت الأديان المختلفة أن تردهم إليها ، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودهم من القانون العرف ، والتقاليد ، وأن يعرفوا من الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء والأجداد .

وهو كما وضحنا فيما سبق ، لم تستطع ديانة من الديانات التي غزت الجزيرة العربية ، من يهودية ، أو مسيحية نصرانية ، أو حرانية صابئة ، أو حتى ديانات الفرس من زرادشتية ، ومانوية ، ومزوكية .. الخ - أن تغزوا قلوبهم جميعا ، أو تحدث توحدا يلم شملهم ، ويوحد بينهم ، وكأنهم كانوا في انتظار شيئا من حاضرهم ليصل بماضيهم ، فقد كانت " الحنيفية " الخالصة ، بحاجة إلى دعوة أخيرة تيقظ عقول أصحابها وتهيم بقلوب معتنقيها من حكمائهم إلى تشوف المستقبل القريب ، وتسمع نداء الحق الأعلى " دعوة التوحيد " المطلق ، بصوت النبي الأخير ، رسول من أنفسهم ، من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم آيات الله ويحقق لهم دعاء ابراهيم عليه السلام بقوله تعالى " **وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير** ".
سورة البقرة آية (١٢٦)

وقد تحقق ذلك بظهور النبي محمد ﷺ ، ونزول الوحي الإلهي عليه ، مرددا كلمات السماء الأخيرة لنبي البشر والعرب أجمعين ، كان نزول القرآن الكريم أعجب حادث في تاريخ البشرية ، ولأول مرة من بين الكتب السماوية ، يظهر على الأرض كتاب ذو كلمات وحروف إلهية ، لم يكتب حرفا من حروفه إنسان ، ولم تنله يد التحريف أو التشويه من أي من البشر ، ومعلنا بكلمات الله تعالى الجميلة " **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** " **سورة الحجرات آية (٩)**

خاطب النبي محمد ﷺ أمته من العرب - والناس أجمعين - بكلمات الله تعالى الجميلة الصافية ، وبأسلوب رقيق ومقنع أن ادخلوا في دين الله كافة نابذين ما أنتم عليه من فرقة ، وضلال ، وشتات ، معلنا أمامهم عقيدة التوحيد الإلهي المطلق ، وموضحا لهم القواعد

الصحيحة في الفكر والنظر إلى جانب الحياة العملية التشريعية أو الفقهية ، ومؤكدا الإيمان الكامل بالله وملائكته وكتبه ورسله ، واعترافه باليهودية والمسيحية والحنيفية دين إبراهيم عليه السلام ، من غير تحريف منهم او تشويه . فآمن بعضهم ، واستنكف الآخرون إلى حين .

نزل القرآن وهو يحتوي على جانبي ـ النظر والعمل ـ وعندئذ بدأ التفكير العربي والاسلامي ، والذي لم ينتج من قبل علما أو فلسفة أو فكرا متناسقا ، يتجمع ويتركب ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد من قبل .

نزل القرآن الكريم ليخاطب الناس كافة ، ويرسم لهم طريق النظر والفكر والعمل ويوضح قواعد الحياة والشرائع ، ويصور لهم الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقا) ، ويعرفهم حقائق الوجود والعالم والطبيعة (الفيزيقا) ، ويضع قواعد السلوك الأخلاقي والإنساني على حد سواء بل ويضع الصورة الكاملة لحياة البشر .

يقول الدكتور النشار " لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط ، أو تاريخا أنزل للعبرة عن قرون ماضية ، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي ، وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي ، وضع الخطوط الرئيسية للوجود بأكمله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى نهايته "[1] . فكان على المؤمنين أن يلتمسوا منه أصول تفكيرهم ويطمئنوا إلى أحكامه ، وبجانب هذا الأصل الأول (القرآن) ـ وجد الأصل الثاني (السنة المطهرة) ، وهو ما صدر عن الرسول الكريم عليه السلام ، من قول وفعل وعمل ، فكان عليهم أن يتلمسوا من خلاله أيضا مادة فكرهم وعملهم ، ولا يقل هذا الأصل عن الأصل الأول الإلهي ، لأن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، ومن الخطأ البالغ أيضا أن يقال أن القرآن الكريم خالي من النظريات الكونية والفلسفية ، وأنه لم يرتد الكون بأكمله كي يحددها في صورها النهائية ، لقد طلب القرآن الكريم من المؤمنين ألا يتجاوزوا حقائقه ، لأن حقائقه كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها .

نادى القرآن الكريم " بالحقائق التوقيفية " ـ التي لا مجال للعقل أن يرتادها ، ووجه القرآن الكريم العقل إلى " الحقائق التوفيقية " التي للعقل التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل إلى ارتيادها وأبدع فيها العلوم العملية ، أو التجريبية ، بالإضافة إلى النظريات العقلية والفلسفية .

---

١ دكتور علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ جـ ١ ـ صـ ٣٢ طـ ـ دار المعارف ١٩٨١ م .

والحقائق التوقيفية : هي حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله تعالى من حيث هو إله واحد ، إذ أعلن القرآن الكريم وحدة الله تعالى المطلقة وفاعليته وأثره في الوجود برمته ، وصلته الإرادية في الكون والطبيعة والإنسان بل الموجودات العلوية والسماوية والأرضية ، فلا يعذب غن علمه وإرادته مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ، د أحاط بكل شيء علما ، كذلك أعلن القرآن الكريم المسلمين وللمؤمنين به وللناس كافة ، فكرة الخلق ، والله تعالى خالق كل شيء من لا شيء أي من العدم المحض ، الذي لا عرض ، ولا جوهر له ، ولا معاني وزلا مأهيات ولا دلالات ، وبهذا رفض القرآن الكريم فكرة قدم المادة ، أو الهيولي الأرسطية ، أو الهباء الأفلاطونية وغيرها ، كما أعلن القرآن الكريم (بدء الزمان) ، وكذلك نهايته ، وبهذا رفض سرمدية المادة أو العالم أو عدم فنائها ، فكل شيء في الوجود الزماني أو المكاني ، حادث ، وفاني ، وبهذا رفض القرآن الكريم ما آمن به الفلاسفة ، من قدم وسرمدية الوجودين الزماني أو المكاني .

لقد خلق الله تعالى العالم ووضع فيه القوانين أو النواميس التي تسيره ، وركب في كل شيء طبيعته التي تميزه عن غيره ، وجمع بين المتناقضات في مكان وزمان واحد ، وأحكم كل شيء صنعه ليدلل على طلاقة قدرته ومشيئته وعلمه وإرادته ، فكل شيء عنده بمقدار ، فالسببية والعلية ، والمعلولية في الموجودات مهما كانت ضرورية الوجود بداخل الأشياء معلقة بإرادة الله تعالى ، ومن ثم تحدث المعجزات الإلهية وخوارق الطبيعة التي أجراها على أيدي الرسل والأنبياء ، لكي تكون شاهدة وحجة على الناس .

دعا القرآن الكريم الناس والعقلاء جميعا إلى النظر في الكون ، واكتشاف أسراره ، فقال تعالى " **وقل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** " **سورة العنكبوت آية(٢٠)** . وقوله تعالى " **فلينظر الإنسان مما خلق** " **سورة الطارق آية (٥)** وقوله تعالى " **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت** " **سورة الغاشية آية (٧)** . وقوله تعالى " **وفي أنفسكم أفلا تبصرون** " **سورة الذاريات آية (٢١)**

وهكذا أعطى القرآن الكريم - موعظة للمؤمنين وللناس كافة ، وفتح لهم باب التأمل والتفكير والنظر والاعتبار ، وحملهم مسئولية أعمالهم ، لما منحهم من حرية الإرادة في اختيار أفعالهم ، بعد أن حدد لهم معالم الطريق الخير ، والآخر الشر ، طريق الإيمان المطلق ، وطريق الكفر أو الشرك بالله تعالى ، والآيات القرآنية كثيرة في هذا المجال منها قوله تعالى

" فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره " **سورة الزلزلة آية (٧ ، ٨)** .

فوضع بالتالي المسئولية الفردية ، وهي سمة الحياة الحديثة ، لذلك أنكر القرآن وبشدة قصة " صلب المسيح عليه السلام " كفداء للمجموع كما تدعي المسيحية ، فالمسئولية فيها جماعية ، فالمسيح صلب وقتل من أجل أن يغفر خطاياهم .

لكن القرآن أعلن أنه لا ينفع الإنسان إلا عمل الإنسان نفسه لا من نبي أو رسول ، ترك الله تعالى الإنسان يتردد بين الخير والشر ، وإن اكتساب أحدهما يعرض صاحبهما للثواب أو العقاب في عالم آخر غيبة عنا وأعطانا إرشاداته في القرآن الكريم بأوصافه الحسية أو الروحية .

دعا القرآن الكريم إلى السيطرة على الحياة ، والإبداع العملي ، لذلك استفاد علماء أصول الفقه من ذلك فاندفعوا يبدعون في مسائل الاجتهاد بالرأي ، والقياس في القضايا والمشكلات التي تعرض وتحتاج إلى أحكام ، فيما لم يرد بشأنها نص صريح بالكتاب أو السنة المطهرة ، ولكن يوجد ما يشابهها من أحكام بشرط أن تتوافر أركان هذا القياس في الأصل ، والفرع والعلة ، والحكم ، مثال ذلك في تحريم شرب الخمر والذي ورد بشأنه نص صريح بالقرآن الكريم ، فقياس علة تحريمه أيضاً على مواد تخليقية تشترك مع علة تحريم الخمر بالقرآن ـ كالحشيش ، والأفيون ، والهروين ، وغير ذلك من مواد تغيب العقل ، وتدفع الفرد لارتكاب الموبقات من الفواحش والمنكر والفساد .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول : أن القرآن الكريم ـ هو دستور حياة المؤمنين كافة حدد منذ نزوله على النبي ﷺ ـ أسس الحياة العلمية والنظرية والفكرية برمتها . ووضع القواعد السليمة لمنطق الحياة ، وحدد لهم جوانب البحث والنظر في الأصول ، والتشريع ، بين حقيقتين هما " الحقيقة التوقيفية ، والحقيقة التوفيقية " .

ب ـ عناصر التفكير العقلي والفلسفي عند المسلمين : ـ

اندفع العرب والمسلمون إلى القرآن الكريم ، يشبعونه حفظاً وتحفيظاً وتجويداً ، وأخذوا يتباحثون حوله ، وفيه ، وبه ، خاصة بعد أن تبين لهم بطلان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة على اختلاف دياناتهم ، ومللهم ، مع النهي عن الجدل والفرقة في الدين ، وعن الجدل مع المخالفين إلا بالحسنى من أهل الكتاب ، قال تعالى " ولا تجادلوا أهل الكتاب

إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم " **سورة العنكبوت آية (٤٦)** . وتبين لهم أن القرآن الكريم ومع النهي عن الجدل فإنه ينعى على التقليد ، ويحث على البحث والتفكير والنظر . " فطبيعة القرآن تدعو إلى التفلسف ، ولو أنه كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب ، ما كان يثير ما يثار من نقاش وتفكير فلسفي " [١] .

ومن هذا المنطلق - وبعد أن أدرك المسلمون والعرب أنهم أصبحوا أمة واحدة ، بعد أطوار من الحياة القبلية ، وأصبح لكل فرد كيانه ووضعه ، بعد أن كانت فرديته وشخصيته تمحى وتزول في محيط القبيلة ، بدءوا عصر التفكير والبحث والنظر المنظم ، فتناولوا آيات القرآن الكريم بالدراسة والتفسير ، واتصل البحث لديهم ، فنشأت علوم عربية وإسلامية ، في اللغة ، والبيان ، والبلاغة ، والمعاني ، والتفسير ، والفقه والأصول ، وصيغت مقولات تشريعية ، فظهر على إثرها (علم أصول الفقه) ، وتعددت فيه المذاهب ، قد تختلف فيما بينها أحيانا وقد تتفق ، وكل ذلك في نطاق الكتاب والسنة المطهرة - دون زيادة أو نقصان في نصوصها ، وكذلك في نطاق عوامل أخرى أقرها الرسول الكريم ﷺ منها : الإجماع ، والاجتهاد بالرأي حين بعث معاذ بن جبل قاضيا إلى اليمن - فقال له النبي ﷺ - بما تحكم قال بأن جبل بكتاب الله ، وإن لم تجد ، قال ، بسنة رسوله ، قال وإن لم تجد ، قال أجتهد برأيي " فأقره الرسول ﷺ .

إذن في نطاق أصول محددة نشأ علم الفقه ، وصار من العلوم الإسلامية العريقة التي تعبر عن أصالة التفكير العقلي الإسلامي .

ومما لا شك أن في نطاق الجدل الهادئ - وبالحسنى - لأهل الكتاب والذي أشار إليه القرآن الكريم ، كانت البذور الأولى لنشأة علم الكلام أو علم أصول الدين أو علم التوحيد والعقائد فيما بعد .

ولما كان علم الكلام ، أو العقائد يعني " الدفاع عن أصول العقيدة الدينية بالأدلة العقلية - وكما سوف نوضحه فيما بعد ، ضد الخارجين عن الدين وضد تيارات التشكيك الأجنبي من أهل الكتاب اليهود والنصارى ، وضد أصحاب الشبهات من أصحاب الملل والديانات الأخرى ، خاصة بعد الفتح الإسلامي والعربي المظفر لبلاد الفرس والروم ، فإن المتكلمين أو علماء الأصول العقائدية ، شكلوا طائفة من مفكري الإسلام العقلانيين ، ظهروا

---

١ دكتور محمد يوسف موسى - القرآن والفلسفة - صـ ٣٢ ط دار المعارف - ١٩٨٢ م .

في مواجهة أساليب الحجاج العقلية - التي كان يتحدى بها أصحاب الديانات الأخرى لمواجهة الإسلام ، وذلك قبل نشأة الفلسفة الإسلامية بعناصرها المختلفة في القرون التالية لعصر صدر الإسلام .

وهذه الحركة كما يرى بعض المفكرين والمؤرخين الباحثين في العصر الحديث ، تشبه الحركة التي قام بها علماء اللاهوت أو الكلام في المسيحية الذين سموا بالمدافعين عن الدين في العصر الوسيط . [١]

ولما كان القرآن الكريم من خصائصه إقرار مبادئ المساواة والعدل وإرساء قواعد الأخلاق والقيم السليمة، ونبذ ما كان عليه العرب في الجاهلية من عصبية وتمييز بين الناس ، فقد قام المفكرون المسلمون - بوضع قواعد وأصول فكرية أو عقلية قامت على أسسها علوم أخرى في الأخلاق ، والسياسة والحكم ، والمجتمع .. فضلاً عن التشريع والمعاملات .

فقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ملهمة لمفكري الإسلام والعرب في هذا المجال ، قال تعالى " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ، يعظكم لعلكم تذكرون " **سورة النحل آية (٩٠)** .
وحديث النبي ﷺ " لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ، كلكم لآدم وآدم من تراب .. وهكذا .

ولما كان الإسلام بأصوله العقائدية والتشريعية - جاء لينظم حياة الناس والفرد فإن المفكرين العرب والمسلمين استنبطوا كل هذه الأمور من الكتاب والسنة ، فما يدل على أن المفكر العربي والمسلم لم يبدأ من فراغ ، فمن الناحية الأخلاقية نجد القرآن نبذ كل ما كان عليه العرب في الجاهلية من معايير واستهجان العادات الرديئة كشرب الخمر والميسر والزنا ووأد البنات ، ومن الناحية الاقتصادية ألزم المسلمين بالزكاة وهي كالضرائب على المال مع احترام الملكية الخاصة ، وجعلا الولاية على الناس ترجع إلى الحكومة الإسلامية لحفظ حياتهم وأموالهم ، " وقد كان لمبادئ العدالة والتسامح والمساواة واحترام المرأة والدين أثره الكبير " [٢].

---

١ نظرنا دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ - صـ ٤٧ كذلك يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط - صـ ٨ - ط دار القلم ببيروت بدون تاريخ .
٢ للمزيد في هذا المجال - انظر : ول - ديورانت - قصة الحضارة - (عصر الإيمان) جـ ٢ - ترجمة محمد بدران - ط جامعة الدول العربية عام ١٩٧٤ م - صـ ٤٨ حتى صـ ٦٩ .

ومن خلال ما سبق يتضح لنا : أن التفكير العقلي في الإسلام ، ظهرت بوادره وبذوره الأولى منذ عصر صدر الإسلام ، ومن خلال نصوص القرآن الكريم ، وحديث النبي ﷺ وما أقره من اجتهاد وقياس وإجماع ، متمثلا ذلك في ظهور علوم كثيرة في اللغة ، والتفسير ، والحديث ، والأخلاق ، وأصول الفقه ، والسياسة والحكم ، وأصول الدين أو العقائد ثم علم الكلام ، بالإضافة إلى الفلسفة العقلية والصوفية فيما بعد .

وبعد هذه المقدمات التمهيدية، يحق لنا أن نعرض بإيجاز لأهم العناصر والتيارات الفكرية والفلسفية والصوفية والفقهية - التي نشأت وتكونت وأصبحت تعبر بصدق عن الحياة الفكرية والعقلية في الإسلام بالمشرق ، قبل أن نتعرض بالتفصيل فيما بعد - للتيارات الفلسفية والفكرية في بلاد المغرب العربي - إذ نعتبر هذا العرض لتيارات التفكير العقلي والفلسفي بالمشرق - البدايات المؤسسة للفلسفة الإسلامية برمتها والتي انتقلت فيما بعد الفتح العربي الإسلامي بالمغرب والأندلس حيث تأسست دول وحكومات إسلامية ، قامت بإنشاء أعظم الحضارات الإسلامية بثقافاتها المتعددة بالمغرب العربي .

" إذ أن الإسلام قد أتاح المناخ الفكري الحر عند المسلمين المشتغلين بالعلوم والآداب والفلسفة وغيرها ، فأسهم العرب والمسلمون في المشرق والمغرب في إثراء الحضارة الإسلامية في كافة مجالاتها " [١]. الأمر الذي دفع بعلماء ومفكري الغرب من الأوربيين للإشادة بها ، والاعتراف بإسهامات العرب والمسلمين في مضمار الحضارة الإنسانية [٢] .

ومن الجدير بالذكر هنا : أن المتخصصين في الدراسات والبحوث العربية والفلسفية والإسلامية قد درجوا على اعتبارها مشتملة على مباحث : علم الكلام ، والفلسفة المشائية ويمثلها الفلاسفة الإسلاميون ، ثم التصوف وعلم أصول الفقه ، بالإضافة إلى علوم اللغة والتفسير والحديث والتاريخ .

ويمكن أن نبلور التكوين الفكري والفلسفي الإسلامي بالمشرق من خلال هذه العناصر أو الفروع . والتي انصهرت من خلالها عقلية العرب والمسلمين ، فأدت إلى إنتاجهم الفكري والفلسفي ، والذي سوف ينتقل ويتطور بالمغرب العربي فيما بعد .

---

١ دكتور - أحمد الشامي - الحضارة الإسلامية (انتشارها وتأثيرها في الحضارات الأوربية) - صـ ١٥٣ ط مطبعة الهداية. ١٩٩٩ م .

٢ راجع - ف - بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية - ترجمة حمزة طاهر - ط دار المعارف ١٩٨٣ م - بروكلمان - تاريخ الأدب العربي - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - ط دار المعارف ١٩٧٧ م .

* علم الكلام :

من أول مباحث التفكير العقلي والفلسفي في الإسلام ، وهذا العلم يمثل جوهر التفكير العقلي والعقائدي عند المسلمين ، ويعتمد علم الكلام على الأصول العقائدية الإسلامية ، النابعة من الكتاب والسنة منذ بداية نشأته ، ثم دخلت بعض العناصر والأفكار ، والبراهين الفلسفية فيما بعد ، إذ استخدمها متكلموا الإسلام على اختلاف فرقهم ومذاهبهم للدفاع عن أصول العقيدة ، وإثبات صدقها عقلا وشرعا . ولذا نطرق للتعرف على تعريفاته ، ونشأته ونطوره وقضاياه وأهم الفرق التي تمثله عبر العصور المختلفة من تاريخ التفكير الإسلامي .[1]

فقد كانت الأقوال التي تصاغ كتابة ، أو شفاهة ، على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة - وخصوصا في المسائل الاعتقادية " كلاما " ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون - " متكلمين " وقد انتقل اللفظ " لفظ الكلام " من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله على جملة مذاهب المتكلمين ، وعلى ما يعتبر أصولا ومقدمات ، وقد تدل عبارة " علم الكلام " على الجدل في المسائل الاعتقادية .

وإذا كان لفظ المتكلمين يطلق على كل من نظر في مسائل العقائد فإن الجيل الأول من المتكلمين كانوا يعملون في إقامة بناء العقائد فقد جاءت الأجيال التالية بعدهم كي تعمل على بسط الأصول العقائدية وشرحها وإقامة الأدلة العقلية والبرهانية على صدقها مستعملين في ذلك المصطلحات والبراهين العقلية والفلسفية ، وبصفة خاصة في العصور المتأخرة ، فيما بعد القرنين السادس والسابع الهجريين ، حين امتزجت الآراء الفلسفية بالأفكار العقائدية مع الحفاظ على سلامة الاعتقاد ونقاء الشريعة ، من خلال ما نراه من جدل ومناظرات في كتب ومؤلفات - فخر الدين الرازي ت عام (٦٠٦ هـ ، وشروح البيضاوي ت عام (٦٨٠) هـ ، وسعد الدين التفتازاني ت عام (٧٩١) هـ وفي المواقف ، لعضد الدين الأيجي ت عام (٧٥٥) هـ .

ولما كان علم الكلام له دلالة في اللغة - فإن الكلام في اللغة هو " القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ، وواحد الكلام " كلمة " وهي اللفظ الذي يتألف من أصوات

---

[1] دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٩٥ ، صـ ٩٦ .

منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى ، وقد وردت كلمة " الكلام " في القرآن ، الله عز وجل " قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي " ويقصد بالكلام هنا المشافهة .

- وفي سورة الفتح آية (١٥) يقول الله تعالى " يريدون أن يبدلوا كلام الله ثم يحرفونه " ، والمراد هنا التوراة .
- وفي سورة التوبة آية (٦) يقول الله تعالى " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " ويراد به القرآن الكريم ..

وإن كان لفظ الكلام - كما عرضنا في القرآن الكريم يطلق ولا يحتمل معنى زائدا على صورة الكلام المتلفظ به ، ولم يتضمن أي إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول المسائل الاعتقادية ، فإن الكلام قد اتخذ معنى اصطلاحيا فيما بعد ، بين المذاهب والفرق الإسلامية ، وتفرد بمنهج عقلي خاص ، يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، وأطلق على الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهة على نمط منطقي أو جدلي ، و " كلاما " ، ولا سيما التي تعالج المسائل الاعتقادية [١].

ومن خلال هذه المقدمات التمهيدية - تنقلنا مباشرة إلى البحث في تعريفات علم الكلام وأهم قضاياه المختلفة عند المتكلمين وفرقهم .

فقد ظهرت كثير من التعريفات الاصطلاحية لعلم الكلام ، تدل على مباحث هذا العلم ، وأهميته والممثلين له من العلماء والفرق .

وعلم الكلام - حسب تعريفات - التهانوي (الشيخ المولوي محمد أعلى) ، والأيجي (عضد الدين عبد الرحمن ت عام (٧٥٦) - هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبهة " [٢].

وهذا التعريف يتضمن أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا ، مسلما بها ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلا عنها ، أما العقائد الدينية أو أصول الدين ، فأهمها - التوحيد ، والنبوة ، والمعاد ، أو بالأحرى الإيمان بالله

---

١ دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ١٢٩ ، صـ ١٣٠ .
٢ التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون - جـ ١ - صـ ٢٢ ، صـ ٢٣ ط بيروت - كذلك عضد الدين الأيجي - المواقف في علم الكلام - جـ ١ - صـ ٧ - ط عالم الكتب ببيروت بدون تاريخ .

وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتدور هذه المسائل جميعا حول الله تعالى - ذاتا وصفات وأفعالا - وهذا ما يشير إليه عضد الدين الأيجي إذ يشير " وقيل في موضوعه : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا لحدوث العالم ، وفي الآخرة كالحشر وأحكامه فيهما كبعث الرسل ، ونصب الإمام ، والثواب والعقاب " [١] وإذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله تعالى سمي هذا العلم بعلم " التوحيد " أو علم التوحيد والصفات ؛ وقد سمي أيضا علم أصول الدين لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية والاعتقادية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام الفرعية والعملية [٢]

وهناك تعريف آخر يتضمن الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد التيارات الخارجية أو الداخلية - التي تريد تشويه العقيدة الإسلامية أو الهجوم عليها ، والمقصود بذلك الآثار الأجنبية من جانب اليهود والنصارى وأرباب الديانات الأخرى في الدول التي دخلها الإسلام بعدة الفتح العربي الإسلامي المظفر لها .

يذهب في ذلك ابن خلدون عبد الرحمن ت عام (٨٠٨) هـ في هذا التعريف إلى القول " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد " [٣] .

وقد ذهب بعض العلماء والمؤرخين في مجال علم الكلام إلى محاولة الفصل بين علم الكلام وغيره من العلوم الأخرى وموضوعاتها ، نذكر في ذلك ما ذهب إليه الفارابي ت عام ٣٣٩ هـ ، في كتابه إحصاء العلوم ، في التفرقة بين علم الكلام ، وعلم أصول الفقه ، وموضوعات كل علم منهما .. إذ يرى " أن العلوم الدينية نوعان النوع الأول : يتعلق بنصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتفنيد كل ما خالفه بالأدلة العقلية - وهذا موضوع علم الكلام - والنوع الثاني : يتعلق باستنباط قضايا وأحكام من الآراء والأفعال المنصوص عليها في الدين ، وهو علم أصول الفقه . فعلم الكلام يبحث في أصول الدين وهي القضايا التي سبق الإشارة إليها عند التهانوي ، وعضد الدين الأيجي ، بينما يبحث علم أصول الدين الفقه في

---

١ الأيجي - المواقف - جـ ١ - صـ ٧ .
٢ دكتور أحمد محمود صبحي - في علم الكلام - صـ ١٦ .
٣ ابن خلدون - المقدمة - صـ ٤٥٨ - ط القلم بيروت ١٩٨٤ م .

فروعه . ويبحث علم الكلام في أصول الاعتقاد والبحث فيها نظري ، بينما يعالج الفقه أحكام الشرع المتعلقة بالعبادات والمعاملات ، وهي أحكام عملية .[(١)]

وربما تعلق علم الكلام بالأصول ، والفقه بالفروع ، يلقي الضوء على تسمية الإمام الاعظم ابي حنيفة (ت عام ١٥٠ هـ) له باسم الفقه الأكبر .[(٢)]

أما التفرقة بين علم الكلام والفلسفة ـ فقد أشار ابن خلدون إليها فيقول " أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري عز وجل وصفاته ، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر إليها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد . أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته .[٣]

كذلك أشار ابن خلدون إلى مدى استعانة المتكلم بمباحث الفلسفة ليدعم الاعتقادات الدينية لديه ـ كالنظر في الطبيعيات والنفس الإنسانية والحيوانية والنباتية أو غير ذلك من المباحث الأخرى .

وبصفة عامة ـ فإن علم الكلام ـ والمتكلم ـ يستند إلى ما جاء به الدين أو الشرع من اعتقادات ـ فهي الأصول ـ ثم يلتمس الحجج العقلية والمنطقية التي تدعمها ، فعلم الكلام أو المتكلمون لا يبدءون بحثهم أو نظرهم العقلي من فراغ ، بل يستندون إلى الأصول العقائدية ، أما الفيلسوف ـ أو الفلسفة ـ فالبحث يكون عن طريق العقل ـ والنظر المطلق المجرد ـ غذ يرى الفيلسوف حقا ما توصل إليه بالدليل دون النظر إلى ما جاء به الدين ، فالمتكلم يعتقد ثم يستدل ، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد .[(٤)]

كذلك فكما يبحث علم الكلام في الأصول الاعتقادية -- والتوحيد -- فإن علم الفقه يبحث فيما يتعلق بالعبادات -- والمعاملات وكلها عمل -- ومقابلة الكلام بالفقه من قبيل مقابلة الأقوال بالأفعال ، وهكذا ..

أما عن نشأة علم الكلام -- وأهم العوامل التي أدت إلى نشأته والفرق أو الشخصيات التي تمثل هذا العلم .. فنشير إلى ذلك في عبارات مختصرة حتى لا نخرج عن نطاق دراستنا هنا ، ولكي نوضح أهمية المشرق العربي كذلك فلم يتكون علم الكلام دفعة واحدة ، ولم

---

١ الفارابي ـ (أبو النصر) ـ إحصاء العلوم ـ صـ ٧١ ـ ط مطبعة السعادة .
٢ دكتور أحمد صبحي ـ في علم الكلام ـ صـ ١٧ .
٣ المصدر السابق ـ ـ ١٧ ـ كذلك ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٣٢٧ .
٤ ـ المصدر السابق ـ صـ١٨ ، كذلك دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة التوحيد ـ جـ٥ ـ صـ٥٩٢ ـ ط الشعب ١٩٣٦م .

تتضح معالمه ومبادؤه منذ اللحظة الأولى ، فقد مر بمراحل عديدة ، وتواردت عليه فرق مختلفة ومدارس متباينة .

لقد بدأ الإسلام ببناء العقيدة ، التي هي أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد ، والنبوة والوحي ، وتناول العلاقة بين الخالق عز وجل وبين المخلوقات ، وصفات الله تعالى وتنزيهه عن التشبيه أو التجسيد ، كذلك مسائل أمور الحياة الأخرة ، ويوم القيامة ، والحساب وهكذا.. وقد غلب على النص القرآني أساليب التعزيز لله تعالى والتنزيه المطلق له وإصباغ الكمالات على الذات الإلهية ، ووصفها بالقدرة ، ولم يكف القرآن الكريم بذكر أركان العقيدة الإسلامية ، بل رد على أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كالصابئة والمجوس مستخدما أسلوب العقل والحجاج العقلي والبرهاني لنقد هذه العقائد المخالفة لأصول التوحيد ، والتنزيه المطلق ، فقال تعالى : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " **سورة الأنبياء آيه (٢٢) .**

كذلك رد القرآن الكريم على المنكرين للبعث من الدهرية بقوله تعالى : " قل يحييها الذي أنشأها أول مرة " **سورة يس آيه (٧٩) .** وهذا نوع من التدليل بالتمثيل ، وقال تعالى كذلك : " كما بدأنا أول خلق نعيده . وعداً علينا إنا كنا فاعلين " **سورة الأنبياء آية (١٠٤) .**

وهذه بلا شك أساليب استدلالية عقلية كان على المسلمين الأصوليين المتكلمين استظهارها وتأكيدها أمام الجاحدين لها من ذوي الديانات والشعوب والثقافات الأخرى في بلدان فتحها المسلمون والعرب منذ عصر صدر الإسلام الأول .

وإذا كان المسلمون قد تلقوا أصول عقيدتهم عن النبي ﷺ مباشرة ، فإذا اختلفوا في شيء رجعوا فيه بعد عصر الرسول ﷺ إلى الكتاب والسنة أو الإجماع – دون الدخول في جدل أو نقاش – فقد سبق أن نهى الرسول الكريم عن الجدل في العقيدة وعلى ذلك فقد اعتبر بعض علماء السنة والسلف والأئمة من المحدثين والفقهاء – الكلام – حول أصول العقيدة بدعة يجب الكف عنها ، إلا أن بعض الفرق والمذاهب الأخرى أوغلت في الكلام والجدل فيما بعد ، وذلك نظراً للصدام الذي حدث بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى ، كذلك لمقاومة المؤثرات الأجنبية والغزو الثقافي للدين والعقيدة ، كذلك نظرا لاحتدام الخلاف بين المسلمين حول بعض المسائل والقضايا المتصلة بالعقيدة على أثر ظهور الفتنة والفرقة بين المسلمين بعد مقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه ، وما حدث بين الإمام علي بن أبي طالب

فروعه ؛ ويبحث علم الكلام في أصول الاعتقاد والبحث فيها نظري ، بينما يعالج الفقه أحكام الشرع المتعلقة بالعبادات والمعاملات ، وهي أحكام عملية .[١]

وربما تعلق علم الكلام بالأصول ، والفقه بالفروع ، يلقي الضوء على تسمية الإمام الأعظم ابي حنيفة (ت عام ١٥٠ هـ) له باسم الفقه الأكبر .[٢]

أما التفرقة بين علم الكلام والفلسفة ـ فقد أشار ابن خلدون إليها فيقول " أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري عز وجل وصفاته ، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر إليها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد . أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته .[٣]

كذلك أشار ابن خلدون إلى مدى استعانة المتكلم بمباحث الفلسفة ليدعم الاعتقادات الدينية لديه ـ كالنظر في الطبيعيات والنفس الإنسانية والحيوانية والنباتية أو غير ذلك من المباحث الأخرى .

وبصفة عامة ـ فإن علم الكلام ـ والمتكلم ـ يستند إلى ما جاء به الدين أو الشرع من اعتقادات ـ فهي الأصول ـ ثم يلتمس الحجج العقلية والمنطقية التي تدعمها ، فعلم الكلام أو المتكلمون لا يبدءون بحثهم أو نظرهم العقلي من فراغ ، بل يستندون إلى الأصول العقائدية ، أما الفيلسوف ـ أو الفلسفة ـ فالبحث يكون عن طريق العقل ـ والنظر المطلق المجرد ـ غذ يرى الفيلسوف حقا ما توصل إليه بالدليل دون النظر إلى ما جاء به الدين ، فالمتكلم يعتقد ثم يستدل ، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد .[٤]

كذلك فكما يبحث علم الكلام في الأصول الاعتقادية ـ والتوحيد ـ فإن علم الفقه يبحث فيما يتعلق بالعبادات ـ والمعاملات وكلها عمل ـ ومقابلة الكلام بالفقه من قبيل مقابلة الأقوال بالأفعال ، وهكذا ..

أما عن نشأة علم الكلام ـ وأهم العوامل التي أدت إلى نشأته والفرق أو الشخصيات التي تمثل هذا العلم .. فنشير إلى ذلك في عبارات مختصرة حتى لا نخرج عن نطاق دراستنا هنا ، ولكي نوضح أهمية المشرق العربي كذلك فلم يتكون علم الكلام دفعة واحدة ، ولم

---

١ الفارابي ـ (أبو النصر) ـ إحصاء العلوم ـ صـ ٧١ ـ ط مطبعة السعادة .

٢ دكتور أحمد صبحي ـ في علم الكلام ـ صـ ١٧ .

٣ المصدر السابق ـ ـ ١٧ ـ كذلك ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٣٢٧ .

٤ ـ المصدر السابق ـ صـ١٨ ، كذلك دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة التوحيد ـ جـ٥ ـ صـ٥٩٢ ـ ط الشعب ١٩٣٦م .

تتضح معالمه ومبادؤه منذ اللحظة الأولى ، فقد مر بمراحل عديدة ، وتواردت عليه فرق مختلفة ومدارس متباينة .

لقد بدأ الإسلام ببناء العقيدة ، التي هي أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد ، والنبوة والوحي ، وتتناول العلاقة بين الخالق عز وجل وبين المخلوقات ، وصفات الله تعالى وتنزيهه عن التشبيه أو التجسيد ، كذلك مسائل أمور الحياة الآخرة ، ويوم القيامة ، والحساب وهكذا.. وقد غلب على النص القرآني أساليب التعزيز لله تعالى والتنزيه المطلق له وإسباغ الكمالات على الذات الإلهية ، ووصفها بالقدرة ، ولم يكف القرآن الكريم بذكر أركان العقيدة الإسلامية ، بل رد على أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كالصابئة والمجوس مستخدما أسلوب العقل والحجاج العقلي والبرهاني لنقد هذه العقائد المخالفة لأصول التوحيد ، والتنزيه المطلق ، فقال تعالى : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " **سورة الأنبياء آيه (٢٢) .**

كذلك رد القرآن الكريم على المنكرين للبعث من الدهرية بقوله تعالى : " قل يحييها الذي أنشأها أول مرة " **سورة يس آيه (٧٩) .** وهذا نوع من التدليل بالتمثيل ، وقال تعالى كذلك : " كما بدأنا أول خلق نعيده . وعداً علينا إنا كنا فاعلين " **سورة الأنبياء آية (١٠٤) .**

وهذه بلا شك أساليب استدلالية عقلية كان على المسلمين الأصوليين المتكلمين استظهارها وتأكيدها أمام الجاحدين لها من ذوي الديانات والشعوب والثقافات الأخرى في بلدان فتحها المسلمون والعرب منذ عصر صدر الإسلام الأول .

وإذا كان المسلمون قد تلقوا أصول عقيدتهم عن النبي ﷺ مباشرة ، فإذا اختلفوا في شيء رجعوا فيه بعد عصر الرسول ﷺ إلى الكتاب والسنة أو الإجماع – دون الدخول في جدل أو نقاش – فقد سبق أن نهى الرسول الكريم عن الجدل في العقيدة وعلى ذلك فقد اعتبر بعض علماء السنة والسلف والأئمة من المحدثين والفقهاء – الكلام – حول أصول العقيدة بدعة يجب الكف عنها ، إلا أن بعض الفرق والمذاهب الأخرى أوغلت في الكلام والجدل فيما بعد ، وذلك نظراً للصدام الذي حدث بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى ، كذلك لمقاومة المؤثرات الأجنبية والغزو الثقافي للدين والعقيدة ، كذلك نظراً لاحتدام الخلاف بين المسلمين حول بعض المسائل والقضايا المتصلة بالعقيدة على أثر ظهور الفتنة والفرقة بين المسلمين بعد مقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه ، وما حدث بين الإمام علي بن أبي طالب

كرم الله وجهه ، وبين معسكر معاوية بن أبي سفيان الذي أدى إلى ظهور فرق تجادل بعضها بعضا حول الولاية أو الإمامة ومن يستحق ولاية أمور المسلمين وشروط ذلك ، ثم ظهر الجدل حول من يستحق التكفير أو الإيمان من المعسكرين (علي ومعاوية) لاقتتال المسلمين بسببهما ... وهكذا ، ثم ظهور الخلاف حول مسألة " مرتكب الكبيرة " هل هو كافر أم مؤمن أم في منزلة بين المنزلتين ، تلك الفكرة أو المسألة التي ظهرت على أثر ظهور فرق الخوارج الذين كانوا يكفرون مرتكب الكبائر .

كذلك تبلور الكلام حول مسالة هامة أخرى تتعلق بحرية الإنسان والإرادة الإنسانية في اختيار الفعل ، أو مسألتي الجبر والاختيار ؟

إذن على إثر تأزم الخلافات بين المسلمين حول مسألة والخلافة أو الإمامة وإن كانت ذات طابع سياسي ، إلا أنه اتخذت أشكالا ذات طابع ديني وعقائدي - امتد إلى تناول مسألة .. الإيمان والكفر ، ومرتكب الكبيرة ، وحكمه ، والإرادة - والفعل ، والجبر والاختيار ومشكلة العلاقة بين الخالق والمخلوقات وأمور الحياة الآخرة ثم الثواب أو العقاب ، والتفرقة بين المخلدين في الجنة والمخلدين في النار .

كل هذه الأمور وغيرها - ربما كانت من ضمن عوامل نشأة علم الكلام في دائرة الفكر الإسلامي ، يضاف إلى تدخل عوامل ومؤثرات أجنبية في حركة هجوم مستتر على الدين الإسلامي (الجديد) وعقائده الأمر الذي أدى إلى تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين فضلا عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية أذنت بظهور الجدل حول العقائد في صورة (الكلام الإسلامي) [1].

وعلى الرغم من أن بعض الأئمة من الفقهاء والمحدثين وأهل السلف قد ذم الكلام والمتكلمين ، وحرم الجدل والنقاش حول العقيدة أو فروعها المختلفة - منهم على سبيل المثال لا الحصر - الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه ت عام (١٧٩) هـ ، والذي قال عندما سئل عن الصفات (مروها كما جاءت بالكتاب والسنة) ، وعندما سئل أيضا عن الاستواء وهي صفة خبرية لله عز وجل كما جاءت بالقرآن الكريم " الرحمن على العرش استوى " سورة طه آية (٥) .

---

١ دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ر - صـ ١٣٦ .

الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ، كذلك الإمام أحمد بن حنبل ت عام (٢٤١) هـ [١].

بالإضافة إلى الإمام السلفي ابن تيمية ت عام (٧٢٧) هـ ، وتلامذته كابن الجوزي وغيره . فإن هناك عوامل أخرى أدت إلى ضرورة نشأة الكلام والجدل نذكر من أهمها على سبيل الإجمال : الغزو الثقافي الأجنبي ، أو الثورة الثقافية المضادة للإسلام ، فقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة مثل فارس والشام ومصر ، وكان الفرس يؤمنون بالديانات الزرادشتية ، والمانوية ، والمزدكية ، كما انتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر ، بالإضافة إلى انتشار ديانات المجوس والصابئة والحرانية على أطراف الجزيرة العربية ، وعندما أحست الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة قوة الجيوش الإسلامية انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية ، والتشكيك في صدقها ، لإضعاف الروح الإسلامية ، كذلك انتشار الثقافات والتيارات الغنوصية والفلسفية اليونانية ، ومحاولة المزج والغزو الثقافي بين هذه الديانات والثقافات المختلفة بالإسلام ، فكان على علماء المسلمين أن يتصدوا لذلك كله موضحين أصول العقيدة ، والتنزيه المطلق لله تعالى .. وقد حمل المعتزلة وهم إحدى الفرق الكلامية الجانب الأكبر في هذا المضمار .

وهناك عوامل أخرى لا تقل أهمية عن السابق ـ وهو كما ذكرنا الخلافات السياسية حول " الإمامة " وكيف أن هذه المسالة أدت لظهور فرق كبيرة ذات ميراث ثقافي وعقائدي له خطره في دوائر الفكر الإسلامي على مر العصور ـ كالخوارج أو الشيعة والمرجئة بالإضافة إلى أهل السنة .

وكذلك " الأيات المتشابهات " ، وهي أيات قرآنية مشكلة ، ومبهمة المعنى ـ بجانب الأيات المحكمة الواضحة ، الأمر الذي أدى على ظهور أسلوب التأويل العقلي والرمزي الذي راج بين الفرق والمذاهب للاستدلال على صحتها ، بالإضافة إلى آيات الصفات الخبرية ـ التي قد توهم التشبيه أو التجسيم بالنسبة لله تعالى ـ وكذلك آيات ضرب الأمثال ، وأخرى تؤكد التنزيه المطلق لله تعالى مثل قوله تعالى " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " **سورة الشورى آية (٤٢) ، وقوله تعالى** : " سبحان ربك رب العزة عما يصفون " **سورة الصافات آية (٣٧)** ... وهكذا أدت هذه الآيات والصفات الواردة بالقرآن الكريم إلى ظهور جدل بين

---

١ للمزيد في ذلك راجع : دكتور علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ جـ١ .

المسلمين والفرق المختلفة ، وظهرت الحاجة إلى التأويل العقلي والمجازي لتقرب المعاني من الأفهام ورد الايات المتشابهات وحروف أوائل السور إلى الآيات المحكمات - حتى لا يظهر أمام المتشككين والخارجين أو الطاعنين في الإسلام - أي تناقض في القرآن الكريم .

ويجب أن نلفت النظر هنا إلى بعض الفرق والشخصيات التي لعبت دورا هاما ومؤثرا في مجال " علم الكلام " وتطوره لما لذلك من أثر في التنويه بتيارات علم الكلام التي سوف تظهر فيما بعد في المغرب العربي والأندلس .

نقول : كانت هناك إرهاصات أولية لظهور الفرق الكلامية وشيوخها الكبار منذ القرنين الأول والثاني الهجريين - في عصر بني أمية وعلى أثر الخلافات التي دار حولها الجدل في القرن الثاني فيما يتعلق بمسائل : الجبر والاختيار - أو حرية الإرادة الإنسانية ، والفعل الإنساني ، ومرتكب الكبيرة ، ومنزلته من الإيمان والكفر ، ومسألة الخلافة أو الإمامة .. والتي انسحب البحث فيها إلى الفروع الدينية .

فظهر مذهب " الجبرية " الذين كانوا يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلا ، وأنها تصدر عن إرادة الله تعالى دون تدخل من العباد . وكان على رأس الجبرية - ومؤسس مذهبهم " الجهم بن صفوان ت عام (١٢٧) هـ ، ويطلق على فرقتهم اسم الجهمية كذلك ، ومذهبهم يقوم على أن الإنسان مجبر في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار ، ولا حول له ولا قوة ، لأن الله تعالى هو الذي يقدر أفعاله ، كما حاول الجهمية أيضا تأويل الصفات الإلهية ، الأمر الذي قد يؤدي إلى نفيها - كذلك الصفات الخبرية أو التشبيهية ، فكانوا بذلك مقدمة لظهور مذاهب المعتزلة فيما بعد ، كذلك ينتسب لهذه المدرسة الجهمية شخصية أخرى هو الجعد بن أدهم الذي أول صفة الكلام الإلهي على المجاز وانسحب ذلك على القول بحدوث الكلام الإلهي وكذلك خلق القرآن ..

أما المذهب الثاني : فهو مذهب " القدرية " الذي ينسب إلى معبد بن خالد الجهني " ت عام (٨٠) ه ، وكذلك " غيلان الدمشقي ت عام (١٠٥ هـ) .

إذ ذهبا إلى القول بنظرية " الحرية الإنسانية " أي القول بالاختيار والخلق للأفعال الإنسانية ، فالإنسان خالق لأفعاله ومن ثم فالعبد له الحرية في الإرادة واختيار الفعل ومن ثم فكانت مدرسة القدرية هذه إرهاصات أولية أيضا لمذاهب المعتزلة فيما بعد - في القول بحرية الإرادة الإنسانية .

ظهرت المعتزلة بعد ذلك ، واعتنق شيوخها القول بحرية الإرادة والتأويل في الصفات الإلهية ، ووضع شيوخها الأوائل الأصول الخمسة التي تدل على مذاهبهم وعقائدهم الكلامية وهي تدور حول : القول : بالتوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد أخذ شيوخ المعتزلة على اختلاف طبقاتهم الأولى كواصل بن عطاء ت عام (١٣١) هـ وعمرو بن عبيد - (ت عام ١٤٤) ، والوسطي كأبي الهزيل العلاف (ت عام ٢٢٦) هـ ، وإبراهيم النظام (٢٣١) هـ وتلميذه أبو عمرو بن بحر الجاحظ (ت عام ٢٥٥) هـ . ومعمر بن عباد السلمي (ت عام ٢٢٠) هـ ، والمتأخرين كأبي علي الجبائي (ت عام ٣٠٣) هـ ، وابنه أبو هاشم (ت عام ٣٣١) هـ . والقاضي عبد الجبار (ت عام ٤١٥ هـ) .. ، وتلاميذهم في شرح هذه الأصول وتوضيحها مما شكل دائرة كلامية تعبر عن أكبر مدرسة عقلية فلسفية في تاريخ الفكر الكلامي وحتى العصور والمتأخرة .

هذه ، وقد أصبح لمذاهب المعتزلة وأصولهم الكلامية على اختلافها أثرها العميق لدى الشيعة الاثني عشرية ، فضلا عن مذاهب الخوارج الإباضية ببلاد المغرب العربي حتى الآن .

أما الفرقة الأخرى من المتكلمين ، فهي أهل السنة من الكلابية والتي تنسب لأبي عبد الله بن كلاب ت عام (٢٤٥) هـ ، مدرسته التي كل من الحارث بن أسد المحاسبي ت عام (٢٤٣) هـ ، وأبو عبد الله القلانسي ت عام (٣٣٥) هـ ، فقد تناول هؤلاء الرواد قضايا العقيدة - الصفات والذات الإلهية ، ومسألة الفعل الإنساني ، والإيمان والنبوات والوحي والمعجزات والكلام الإلهي أو (القرآن) ، والوجود وصلة الله تعالى بالعالم وغير ذلك من قضايا علم الكلام بالدراسة والبحث العقلي لإثبات صدق العقيدة ونقاء الإيمان بها وأثرت آراء المدرسة السنية الأولى في أهل السنة والجماعة من بعد عند الأشعرية ، والماتريدية .[1]

أما الفرقة الثالثة : فهي الأشعرية ، التي يمثلها الإمام أبو الحسن الأشعري ت عام (٣٢٤) هـ الذي كان على مذهب المعتزلة الكلامي من قبل ثم انفصل عنهم وكون مذهب

---

١ للمزيد من الدراسة : دكتور محمد محمود أبو قحف - الأصول الكلامية في مدرسة عبد الله بن سعد بن كلاب - بحث منشور ضمن مجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق - ١٩٨٩ م .

الأشاعرة والذي يعبر عن الاتجاه الوسط فيما يتعلق بفعل الإنسان والإرادة الإنسانية ، فجعل للعبد كسبا في الفعل ، ثم تناول قضايا علم الكلام بالدراسة والتحليل والبحث على مذاهب أهل السنة دون مغالاة من جانب العقل مثل قضايا الذات والصفات والإرادة والفعل الإنساني ، والإمامة ، والإيمان ، والنبوات والمعجزات والوحي والمتشابهات ، والعالم والجوهر الفرد والله تعالى .. إلخ وظهر من شيوخها الكبار أيضا كل من الباقلاني ت عام (٤٠٣)هـ وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني ت عام (٤٧٨)هـ ، والإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام ت عام (٥٠٥)هـ ، والإمام فخر الدين الرازي ت عام (٦٠٦)هـ ، ومن المتأخرين أيضا الإمام البيضاوي ت عام (٦٨٠) هـ ، وسعد الدين التفتازاني ت عام (٦٩١)هـ وعضد الدين الإيجي ت عام (٧٥٤)هـ وظل هذا المذهب الكلامي سائدا في العالم الإسلامي حتى العصور الحديثة ، وأصبح له الأثر الكبير في ظهور تيارات علم الكلام السني ببلاد المغرب العربي عند "ابن تومرت " ت عام (٥٢٤)هـ ومدرسته الكلامية بالمغرب العربي وبلاد الأندلس وشمال أفريقيا .

أما الفرقة الرابعة فهي فرقة الماتريدية – تنسب لأبي منصور الماتدريدي ت عام (٣٣٣)هـ إمام أهل السنة والأحناف ببلاد ما وراء النهر ، وتناولت هذه الفرقة على منهج شيوخها الكبار قضايا علم الكلام الإسلامي على مذاهب أهل السنة الأوائل .[1]

*** الفلسفة الإسلامية (المشائية) :-**

انتقلت الفلسفة اليونانية بمباحثها ، وروافدها المختلفة إلى العالم الإسلامي على إثر ظهور وتنشيط حركات الترجمة والنقل للتراث الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية ، وكان للخلفاء العباسيين الأثر الكبير في ذلك في عصر ازدهار الحضارة والثقافة العربية والإسلامية ، في عصري العباسيين الأول والثاني ، فنشأت المكتبات ، في مختلف أرجاء

---

١ - للمزيد من الدراسة والبحث راجع المصادر الآتية :
أ- البغدادي – الفرق بين الفرق – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – ط حديثة بدون تاريخ .
ب- الإسفرايني – التبصير في الدين – تحقيق الكوثري – ط الأنوار ١٩٣١م .
جـ- الأشعري – مقالات الإسلاميين –تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – ط ١٩٦١ .
د- دكتور محمد محمود أبو قحف – علم الكلام ومدارسه – ط دار الحضارة طنطا ١٩٩٨م .
هـ الشهرستاني – الملل والنحل – جـ١ - ط الحلبي ١٩٦٧م
و- نور الدين الصابوني – كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين – تحقيق دكتور فتح الله خليف – القاهرة ١٩٦٩م .
ز- دكتور إبراهيم مدكور – في الفلسفة الإسلامية – جـ٢ .

البلاد العربية وبصفة خاصة في بغداد وكانت غاصة بالمؤلفات والمخطوطات الفلسفية ، فعرف المسلمون فلسفات أرسطو ، وأفلاطون وسقراط ، والمدارس المتأخرة ، من رواقية ، وأبيقورية ، فضلا عن تراث الفلسفة الطبيعية عند أوائل فلاسفة اليونان ، من طاليس ومدرسته الفلسفية الطبيعية حتى هيراقليطس وديموقريطس الذري ، فعرفوا نظريات فلسفة في الميتافيزيقا ، والوجود الطبيعي والجواهر والأعراض وعرفوا الذرة والجوهر والفرد وتصنيف الموجودات إلى أجناس وأنواع ، بالإضافة إلى المذاهب الأخلاقية ..

ومما لا شك أن كثيرا من الفلاسفة الإسلاميين عرفوا ذلك ، وأوغلوا في دراسته وتحليله ، فظهر مجموعة من فلاسفة المشرق العربي الإسلامي ، عبروا أصدق تعبير عن منطق الحوار الفكري الفلسفي وتقبل الآخر بما يتلاءم مع ثقافتهم وعقائدهم .

ظهر الكندي أبو يعقوب ت عام (٢٥٢) هـ فيلسوف العرب الأول لكي يوازن بين الفكر الكلامي الاعتزالي وبين الفكر الفلسفي المجرد في الوجود والطبيعة والميتافيزيقا ، ومهد الطريق أمام الفلاسفة اللاحقين له ، وجاء الفارابي الملقب بالمعلم الثاني ت عام (٣٣٩) هـ فعبد الطريق الفلسفي لابن سينا الشيخ الرئيس ت عام (٤٢٨) هـ وتناول الفلسفة الأفلاطونية ، والأرسطاطاليسية بالشرح والتعليق بالإضافة إلى محاولات المزج والخلط بين عناصر الفلسفة المختلفة .

وكان لابن سينا الباع الطويل في صياغة فلسفة إسلامية خليط من النظريات والآثار الأفلاطونية والأرسطاطاليسية والأفلاطونية المحدثة وشروح مدرسة الإسكندرية الفلسفية من فيثاغورية ورواقية وأبيقورية ، بالفكر الإسلامي ، ليخرج هؤلاء الفلاسفة بفلسفة إسلامية ممتزجة بعناصر وغنوصيات يونانية مشائية أرسطاطاليسية .

وصاحب هذه التيارات التوفيقية والتلفيقية مذاهب وشخصيات إسلامية أخرى كالشيعة الباطنية ممثلة في جماعة إخوان الصفاء (منتصف القرن الرابع الهجري) ، وبعض الصوفية الفلاسفة من الإشراقيين وغيرهم ، هذا في المشرق العربي ، أما في المغرب العربي فقد تابع تيار الفلسفة المشائية اليونانية مجموعة من الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا التوفيق بين نظريات الفلسفة وبين حقائق الدين الإسلامي فيما يعرف " بالتوفيق بين الدين والفلسفة " وهذه النزعة لم تكن وليدة فلاسفة المشائية الإسلاميين بالمشرق أو المغرب فقط وربما سبق ذلك روافد ومذاهب الديانات الأخرى في اليهودية وفيلون

السكندري (٥٠) م ولاهوتي مدرسة الإسكندرية كليمانت السكندري (١٥٠ - ٢١٧) م وأوريجنس (١٨٥ - ٢٥٤) م ، في المسيحية .

فظهر بالمغرب العربي مجموع من هؤلاء الفلاسفة منهم : أبو بكر بن طفيل ، وابن باجة ، وابن رشد ، فضلا عن بعض الصوفية كابن سبعين ، ومحي الدين ابن عربي وغيرهم .

ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وإخوان الصفاء وغيرهم من فلاسفة المشرق ، وكذلك ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وابن سبعين وغيرهم من فلاسفة المغرب وهم في رأي بعض الباحثين في العصر الحديث " كتبوا كتبا فلسفية ، ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئا جديدا ، بل كان صورة مختلطة ومختلفة أو مزيج من الفلسفة الأرسطاطاليسية المشائية ، والأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة ، مع محاولات للتوفيق بين نظريات الفلسفة وبين نصوص لدين . [١]

وقد استخدموا في ذلك الشرح والتوفيق منهج التأويل العقلي والرمزي المجازي " والتي سبق إليها مجموعة من فلاسفة الأديان اليهودية مثل " فيلون السكندري " والمسيحية ، كليمانت ، وأوريجينس وغيرهم من فلاسفة مدرسة الإسكندرية . [٢]

وهذا المنهج في التأويل يقوم على طريقتين : إما تأويل مصطلح ديني بمصطلح فلسفي ، وإما شرح النصوص الدينية المقدسة في ضوء النظريات والثقافات الفلسفية ، على أساس أن كثيرا من النظريات الفلسفية تدور وتتناول قضايا ومباحث هي من صميم تلك التي جاءت بها الديانات السماوية والنصوص الإلهية - كالوجود والطبيعة والميتافيزيقا أو الإلهيات والنفس والعقل والمادة ، والفضائل وغير ذلك .

ولم يكن للتيارات الفلسفية اليونانية أثرها لدى فلاسفة الإسلام بالمشرق أو بالمغرب فقط ، بل ربما تسرب إلى نطاق هذه التيارات الفلسفية الإسلامية أمشاج أخرى من فلسفات أخرى شرقية كالفارسية والهندية وغيرها . [٣]

---

١ دكتور علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ صـ ٤٧ وما بعدها .
٢ إميل برهييه - الآراء الدينية والفلسفية لدى فيلون السكندري - ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار - طـ ١٩٥٥ م . كذلك دكتور محمد محمود أبو قحف - مدرسة الإسكندرية الفلسفية .
٣ ول ديورانت - قصة الحضارة - جـ ١٣ - صـ ١٩٧ ترجمة محمد بدران ط جامعة الدول العربية ١٩٨٤ م

*** التصوف الإسلامي : -**

وهذا هو الفرع الثالث من فروع التفكير الفلسفي الإسلامي ، وينقسم إلى قسمين :
الأول : القسم الفلسفي - وهو يشتمل على مجموعات مختلطة من الغنوصيات والأفكار اليونانية ، وبصفة خاصة الأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة ، مع أمشاج من الهرمسية ، ثم التفكير الشرقي والغنوصي الفارسي والهندي ، وأمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلامية .

ويمثل هذا التيار الفلسفي الصوفي مجموعة من المذاهب والشخصيات التي عبرت عن ظهور فلسفة صوفية إسلامية بالمشرق أو المغرب العربي كالمذاهب الحلولية ، والاتحادية ، ووحدة الوجود بالإضافة إلى الإشراقية النورانية ، أو الثيوذوقية .

وعبر عن هذه المذاهب شخصيات صوفية ببلاد المشرق لها خطرها في تاريخ التصوف الإسلامي كالحلاج (٣٠٩) هـ ، والترمزي ، والبسطامي ت عام (٢٦١) هـ والسهرودي المقتول (٥٨٧) هـ ، ومدارسهم المتأخرة ..

وفي المغرب العربي .. محي الدين بن عربي (٦٣٨) هـ ومدرسته التي امتدت ببلاد المشرق العربي فيما بعد ، وعبد الحق بن سبعين (٦٦٨) هـ وابن مسرة القرطبي ولد عام (٢٩٩) هـ وتوفي عام (٣١٩) هـ .

أما القسم الثاني ، فهو المعبر عن التصوف السني ، ويستند أصحابه إلى الكتاب والسنة ، والتأسي بسيرة النبي ﷺ وكبار الصحابة والتابعين ، مما يجعلهم يذهبون نشأته إلى أهل الصفة في عصر صدر الإسلام الأول - عصر النبي عليه السلام وعلي بن أبي طالب وكبار الصحابة لما كانوا يمثلونه من حياة الزهد والتقشف والبعد عن الحياة وزخرفها وقد تكون طوائف وجماعات منذ الرعيل الأول عصر الزهد والعبادة (الزهاد والعباد الأوائل) وواكب وامتد عبر العصور التالية حتى بدايات عصر الصوفية في القرنين السادس والسابع الهجريين وحتى العصر الحديث ، وظهرت لهذا الجانب من التصوف السني عدة شخصيات ورواد لهم خطرهم وجللهم في تاريخ التطور الفكري والقلبي الصوفي منهم الحسن البصري - إمام أهل السنة في عصره ت عام (١١٠) هـ وأول من وضع علوم الصوفية ومقاماتهم في الرجاء ، والخوف والرضا والتوكل والمجاهدة .. إلخ .

ثم ثوبان ذو النون المصري (٢٤٥) هـ والحارث المحاسبي ت عام (٢٦٢) هـ ، والإمام الجنيد شيخ الطائفة ببغداد ت عام ٢٩٧) هـ ، ثم القشيري ت عام (٤٧٧) هـ ،

والامام الغزالي (٥٠٥) هـ ، ثم امتد هذا التيار السني حتى الطرق الصوفية ، وظهر أثره في طوائف الطرق القادرية الجيلانية نسبة لعبد القادر الجيلاني (٥٦١) هـ ، والرفاعية نسبة للأحمد الرفاعي ت عام (٥٧١) هـ ، ثم الشاذلية نسبة إلى الحسن الشاذلي ت عام (٦٥٦) هـ ، ثم الأحمدية السطوحية نسبة إلى السيد أحمد البدوي ت عام ٦٧٥) هـ ، ثم البراهمية نسبة للسيد إبراهيم الدسوقي المتوفى عام (٦٨٦) هـ ، وفروعهم وطوائفهم الكثيرة والممتدة . والتي انتشرت طرقهم ومذاهبهم بالمغرب العربي أيضا . [١]وقد بني هذا القسم الصوفي السني " علم الأخلاق في الإسلام " .

<u>* علم أصول الفقه : -</u>

وهو العلم الذي يقوم على إدراك القواعد التي نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام . وبمعنى أدق : هو منهج الفقيه ، ومنطقه ، مقابلا في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه . ويسمى أصحاب هذا العلم باسم " الأصوليين " أو علماء أصول الفقه [٢] وقد وضعت هذا العلم العديد من المؤلفات - التي تنسب للأئمة الفقهاء الأربعة وغيرهم من الفقهاء الأشعرية والمحدثين [٣] .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن هذا العلم يقوم على منهج القياس ، الغائب على الشاهد ، والأشباه والنظائر ، والأمثال بالأمثال ، ومن مبادئه .. الأصول ، والفروع ثم العلة ، والحكم [٤] ..

<u>* : علوم الاجتماع والتاريخ واللغة : -</u>

هذه العلوم تعبر أصدق تعبير عن نشأة أنساق فلسفة وعلمية فلسفية عند العرب والمسلمين ، وتطورها عبر التاريخ والعصور المختلفة بالمشرق أو المغرب العربي ، فقد تناول المسلمون فلاسفة ومفكرين وعلماء علم الاجتماع ، والتاريخ والسياسة أو فلسفة

---

١ للمزيد - راجع كتابنا دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي (خصائصه ومذاهبه - مع دراسة ميدانية للطرق الصوفية) - طـ المكتبة القومية بطنطا ١٩٩٢ م .

٢ دكتور علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٤٨ ، كذلك كتاب النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام - ط دار المعارف بمصر - ١٩٨١ م .

٣ راجع الإمام الغزالي (أبو حامد) : المستصفى في علم الأصول - ط الجندي - ١٩٧٣ .

٤ راجع دكتور محمد محمود أبو قحف - تاريخ العلوم ومناهج البحث عند علماء العرب - طـ دار الحضارة بطنطا - ٢٠٠١ م . كذلك : ابن خلدون - المقدمة .

السياسة والتاريخ والاجتماع ، بالاهتمام والبحث والدراسة فأشبعوها تحليلا ونقدا ودراسة ، بدقة فائقة قد تفوق مناهج الفلاسفة الأوربيين أو الغربيين في العصر الحديث ، وظهر تأثير دراساتهم واضحا لدى مفكري وفلاسفة أوربا - وظهرت عدة مدارس في هذا المجال تمثلها شخصيات لها تقديرها عند المفكرين الغربيين حتى الآن من أمثال : عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨) ، والغزالي (٥٠٥) هـ ، والماوردي ، وابن تيمية (٧٢٧) هـ ، وابن قيم الجوزية وعلماء التاريخ كالمسعودي ، والطبري ، والمقريزي ، والواقدي ، وغيرهم ممن وضعوا دراسات فلسفية وعلمية متكاملة .

وفيما يتعلق باللغة والنحو وغير ذلك .. فمع وجود دراسات متكاملة عند المسلمين والعرب في هذا المجال فإن فلسفة (النحو) أصدق دليل ، وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولي ووضع في أصول النحو نظرية فلسفية .

" إن علوم ومباحث اللغة بوجه عام ، ازدهرت في العالم الإسلامي ازدهارا كبيرا ، وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفي عميق نابع من بنية اللغة العربية الأصيلة . [١]

سادساً : التفكير الفلسفي الإسلامي بالمغرب العربي :

١- البدايات الأولى لنشأة التفكير العقلي والفلسفي :

لم تكن التيارات العقلية والفلسفية أو الدينية والثقافية في بلاد المغرب العربي أو شمال إفريقيا أقل حظا من مثيلاتها في بلاد المشرق العربي ، فقد نشأت وازدهرت مختلف هذه التيارات بالمغرب - بالأندلس وشمال إفريقيا ، وإن كانت قد تأخرت في الجوانب الفلسفية والعقلية بالمغرب عن مثيلاتها بالمشرق ما يقرب من قرن من الزمان ، إلا أن بواكير العلوم الدينية واللغوية بما يحتويه من علوم التفسير والحديث والفقه ، فضلا عن علوم الأدب والنحو ، كان لذلك شأن واضح منذ أن دخل الإسلام الأندلس وبدأ انتشاره في شمال إفريقيا ، فالثقافات الأولى بالمشرق والمغرب فيها دين وأخلاق ، وفيها تاريخ وغير ذلك ، وكانت تنتشر انتشارا كبيرا ، حتى تترجم إلى اللغة البربرية ، ويتثقف بها البرابرة والموالي ، وكان هذا عملا جليلا قام به مجموعة من الصحابة والتابعين ، منذ الرعيل الأول ، أما الرعيل الثاني ، فمن أشهرهم رجال ثلاثة هم : عبد الملك بن حبيب السلمي ت عام (٢٣٤) هـ ،

---

١ دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٤٨ .

كان فقيها عالما يرجع إليه الفضل في نشر مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه ت عام (١٧٩) هـ ، يضاف إلى ذلك أن عبد الملك بن حبيب السلمي هذا ـ كان أديبا مؤرخا عالما باللغة والإعراب ومتخصصا في الفقه المالكي ، وإن كانت الثقافة العامة بين المتعلمين في هذه البواكير الأولى ، الفقه ثم اللغة والأدب والتخصص ت عام (٢٣٤) .

أما الرجل الثاني : فهو يحي بن يحي الليثي ، كان على مذهب الإمام مالك أيضا ، فأتم نشر وشروح مذهبه الفقهي ، وجعل لهذا المذهب السيادة بين الفقهاء بالأندلس والمغرب ، وكان قد أخذ مذهبه عن كبار العلماء ببلاد المشرق ، إذ انه كان من علماء البربر بالمغرب وانتقل إلى المشرق فأخذ عن الإمام مالك ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة في مكة ، وعبد الله بن وهب وغيرهم .

أما الرجل الثالث : فهو عيسى بن دينار ت عام (٢١٢) هـ كان فقيها ، عالما على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه كذلك ، جمع بين الفقه والزهد ، هؤلاء هم أول ناشري العلم بالأندلس ـ والمغرب ـ ثم جاء من بعدهم علماء كثيرون حملوا على عاتقهم نشر علوم القرآن ، والتفسير ، والحديث والفقه فضلا عن التاريخ واللغة وآدابها [1] بالإضافة إلى الفلسفة والعلوم العقلية من أشهرهم الوليد بن رشد ت عام (٥٩٥) هـ ، بكتابه " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ـ حيث يعرض ويحلل المسائل الفقهية وما ثار حولها من خلاف بين الفقهاء ، بالإضافة إلى مؤلفاته وشروحه الفلسفية والعلمية ، كذلك عالم الأندلس الكبير (الإمام ابن حزم ت عام (٤٥٣) هـ) الذي كان واسع الاطلاع ، قوي النفس في الجدل ، لسنا يهاجم من خالفه ، كان نابغة أيضا في علوم الحديث ، والكلام والتاريخ وأصول الفقه والأدب ـ وقد ترك مؤلفات غزيرة أيضا في تاريخ الديانات والفلسفة والمنطق ... أشهرها .. الفصل في الملل والنحل وقد اطلع على مذهبه وكتبه ومؤلفاته علماء ومفكري المشرق العربي ومنهم الإمام أبو حامد الغزالي ت عام (٥٠٥) هـ ، فامتدحه في كتاب له يسمى " أسماء الله الحسنى " فقال عنه : " إنه يدل على عظيم حفظه وسيلان ذهنه " [2].

هذه نبذة عن البواكير الأولى في الثقافات العامة والدينية بالمغرب والأندلس .

---

١ للمزيد راجع : أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٣ ـ صـ ٥٠ ، صـ ٥١ وما بعدها ـ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ م .

٢ المصدر السابق ـ صـ ٥٥ ، صـ ٥٦ ، صـ ٥٧ .

أما إذا ما تطرقنا إلى هذه البواكير من الجوانب العلمية والفلسفية والفكرية، فلم تكن الأندلس أو المغرب بأقل حظا من بلاد المشرق العربي - وإن تأخرت بعض القرون .

وكأن الفلسفة قد أحست أو شعرت بحرج موقفها في المشرق العربي فولت وجهها شطر المغرب وبلاد الأندلس ، رجاء أن تجد نصيرا لها ولما تأخرت الحركة العلمية والفلسفية عن نظيراتها في المشرق ، لم يجد أهل الأندلس والمغرب عناء كبيرا في ترجمة الكتب الفلسفية القديمة إذ نقلوا كثيرا عن علماء وفلاسفة المشرق وبغداد عامة وتتلمذوا لهم ، وقد أخذوا عنهم فيما أخذوه أبحاثهم الفلسفية ، فلم تكد تصل كتب الفارابي ، وابن سينا ، والغزالي ، وإخوان الصفاء ، فضلا عن المحاولات العلمية المختلفة في الطب والفلك والنجوم والرياضيات وغيرها ، حتى أحدثت حركة فكرية أساسها الانتصار للفلسفة ، وبيان أنها لا تختلف مع أصول الإسلام في شيء .

ولعل من أشهر رجال الحركات الفلسفية والعقلية بالمغرب والأندلس .. ابن باجة ت عام (١١٣٨) م ، وابن طفيل ت عام (١١٨٥) م والوليد بن رشد ت عام (٥٩٥ ه) = ١١٩٢ م .

وإذا كانت أفكار الفلاسفة السابقين على ابن رشد في رأي بعض الباحثين [(١)] في أغلب الأحايين محاكاة لأفكار فلاسفة المشرق ، إلا أن فيلسوف الأندلس الكبير ابن رشد ، شاء أن يعرض أفكار أرسطو على وجهها الصحيح ، فتناول أرسطو بالشرح والتعليق ، بعيدا عن التحريف والتلفيق ، ووصلت هذه الشروح لمؤلفات أرسطو إلى العالم الغربي بصورة واضحة وصادقة في القرون الوسطى ، ولذلك لقب ابن رشد " بالشارح العظيم " وأثر بذلك تأثيرا عميقا في الثقافة الغربية ، ومهد الطريق لظهور فلسفة عقلانية غربية وبصفة خاصة عند القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) م .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد قد نصب نفسه مدافعا عن إخوانه من فلاسفة المشرق الذين هاجمهم الإمام الغزالي من قبله ، فأعد كتابه " تهافت التهافت " ليهدم به كتاب الغزالي ، " تهافت الفلاسفة " السابق عليه ، وقد بذل ابن رشد - كما سوف نعرض في الفصول القادمة - جهدا كبيرا في إثبات أن الدين لا يناقض الفلسفة الحقيقية ، أو أن الحكمة لا تضاد الشريعة ، لأن الشريعة ناطقة بكل حكمة ، وله مصنفات في هذا الشأن كثيرة نذكر

---

١) دكتور - إبراهيم مدكور - دروس في تاريخ الفلسفة. صـ ٧٩ .

منها : كتابه تهافت التهافت ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وهكذا .

وبما أن البحث العلمي والفلسفي في المشرق العربي ، أسبق منه في المغرب والأندلس ، فإن هؤلاء الأندلسيين مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من الآراء والنظريات ، إذ اقتفت المدرسة الفلسفية ، أو العلمية الأندلسية أثر المدارس الشرقية .[1]

ومن المتعارف عليه أن الحركات الفلسفية والعلمية - اتصلت ببعضها البعض ، إذ نرى الفلاسفة بالمغرب والأندلس عرفوا علوم الطب والفلك والتنجيم ، ومثل هذه العلوم لا تكاد تنفصل عن الفلسفة ، وإن أصبحت الفلسفة تميل بدرجة أكبر إلى المباحث النظرية وبصفة عامة ، ولعل من أهم العوامل التي ساعدت في التبشير بحركات فلسفية " أن بعض البغداديين رحلوا إلى الأندلس في أول عهدها ، فعلموا أهل المغرب والأندلس ما وصل إليه أهل بغداد من علوم (ومعارف فلسفية وعلمية ، يضاف إلى ذلك أيضا أن بعض علماء الأندلس توافروا على نقل كثير من الكتب الفلسفية التي ترجمت عن - اليونانية - إن لم يكد يظهر كتاب عظيم في الفلسفة ، إلا وينقل فورا إلى بلاد المغرب والأندلس إذ يحدثنا ابن أبي أصيبعة ، من أن الكرماني من أهل قرطبة رحل إلى بلاد المشرق ، وجلب معه عند عودته إلى الأندلس ، رسائل جماعة إخوان الصفاء ، ولعل العلاقة الحسنة والجيدة التي كانت قائمة بين الخلفاء الأمويين الأندلسيين وبين ملوك وأباطرة القسطنطينية ساهمت إسهاما عظيما في نقل وترجمة المصطلحات الفلسفية والعلمية من اللغة اليونانية إلى العربية - ونقل هذا كله كتراث فلسفي إلى المغرب .[2]

ويعلق بعض المستشرقين في مضمار حديثه - أو دراسته عن الفلسفة في المغرب العربي والإسلامي وبواكيرها - إذ يرى - أنه لما كان العالم الإسلامي العربي في المغرب يتكون من - شمال غرب إفريقيا ، ومن إسبانيا " الأندلس " - وصقلية - إذا كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، وكأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية ، وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم (الفرس) ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الأسبان "

---

[1] دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية " منهج وتطبيقه " - ج ١ - صـ ٥٥ .

[2] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - صـ ٢٣٢ ، صـ ٢٣٣ وللمزيد : ما بعدها .

الأندلسيون " ، وكان في المشرق الترك والتتر ، أما في المغرب فنجد بربر شمال إفريقيا يستعملون دائما قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة " [١].

وعلى كل حال .. فلم يكن بالمغرب العربي من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ، كما أن الحياة العقلية بالمغرب أبسط في صورتها من تعقيدات المشرق ، وأن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعا ، وكان إلى جانب المسلمين ، بعض اليهود والنصارى أخذوا بنصيب وافر في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي [٢].

ومما يدل على ذلك - ما نلاحظه عندما ازدهرت الحركات الفلسفية وازداد النشاط العقلي والفكري تقدما خلال القرن الخامس الهجري وقيام دولة الطوائف منذ عام (٤٠٣) هـ ١٠١٣ م) ، وعرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ، ورسائل إخوان الصفاء والمنطق ومؤلفات الفارابي وابن سينا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني ، كان اليهود هم الذين بكروا في حمل لواء التفكير الفلسفي الطبيعي إلى الأندلس ، لذا نجد تأثير الفلسفة الطبيعية في ابن جبرويل (١٠٢٠ - ١٠٥٠) م ، وأثر إخوان الصفاء في باخياين ياقودا (من المتأخرين) بالإضافة إلى عبد الله بن مرة القرطبي (٢٦٩ - ٣١٩) هـ . صاحب كتاب الحروف في المذهب الباطني ، إلا أن الحركة اليهودية أو المسيحية كانت في نطاق التيار الفلسفي الإسلامي النازح من المشرق العربي الإسلامي ، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخوا الفكر اليهودي ، بل كانت مدرسة إسلامية ، أفرادها ممن يدينون بالديانة اليهودية ، أو النصرانية فحسب . [٣]

ويبدو أن الحركات الفلسفية في المغرب والأندلس تقوم على نوعين أو تيارين رئيسيين ، بالإضافة إلى تيارات فكرية وعقلية أخرى من فقه ، وحديث ، وتفسير ، وعلم كلام وأدب ولغة وفنون الشعر ، في العصور المتأخرة ، كذلك تيارات فلسفية كالمجتمعات العمرانية ، والتاريخ [٤]

فأما التيارين الرئيسيين في التفكير الفلسفي فهما :

---

١ دي يور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٣٦١ .

٢ المصدر السابق - صـ ٣٦٢ .

٣ دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ صـ ٤٣٦ .

٤ راجع : ابن خلدون - المقدمة - كذلك كتابنا : تاريخ العلوم ومناهج البحث عند العرب ط ٢٠٠١ م .

الأول : تيار فلسفي يميل إلى التصوف منه إلى الفلسفة النظرية البحتة ، والذين يمثلون هذا التيار في التصوف اتبعوا من الفلاسفة اليونان أفلوطين ، والأفلاطونيين ، وكان من أوائلهم عبد الله بن مسرة (٣١٩) هـ وقد تسلسلت حركاتهم في خضم الحركات الدينية ، وكانت لهؤلاء عدة مدارس صوفية فلسفية عبر العصور التالية ، مما سوف نبينه في الفصول التالية ، ولعل من أبرز هذه المدارس - مدرسة ابن عربي (٦٣٨) هـ ، وعبد الحق بن سبعين (٦٦٩) هـ ، وهي تعتمد على الذوق والكشف ، ومراقبة النفس ، أكثر مما تعتمد على العقل والمنطق ومقدمات القياس ونتائجه .

والثاني : يمثله من اشتغلوا بالفلسفة العقلية والنظرية الصرفة على النحو الذي سار عليه أرسطو ، ومدرسته وعلى رأس هذا التيار الشارح الأكبر الوليد بن رشد (٥٩٥) هـ . فيما بعد .

غير أن بلاد الأندلس والمغرب العربي ، لم تكن أوسع صدرا في قبول التيارات الفلسفية من بلاد المشرق ، فلم تعمر طويلا فكل ما قدر لها من حياة لا يتجاوز قرنين - فضلا عن هذه البواكير الأولى في النشأة والتطور ، إذ ازدهرت الفلسفة في المغرب في غضون القرنين الخامس والسادس الهجريين ، ثم تلاشت وقضي عليها على أثر التضييق المتعمد من جانب الأمراء ، وبعض العلماء أو الفقهاء الأمر الذي أدى إلى اضطهاد كبار الفلاسفة ممن تعرضوا للكثير من المحن ، كابن باجة (٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) ثم ابن رشد من بعده .[1]

٢ - أهم فروع التفكير الفلسفي بالمغرب العربي :

أ - التيار الفلسفي والفلاسفة : -

أشرنا في عبارات سابقة - إلى أن تيار التفكير الفلسفي - بالمغرب أو الأندلس انقسم إلى فرعين رئيسيين ، الأول : تيارا فلسفيا يميل إلى التصوف منه إلى الفلسفة النظرية الخالصة ، وتبع أصحاب هذا الاتجاه المدرسة الأفلاطونية ، أو فلسفة أفلوطين ، أما الثاني : فيمثله ممن اشتغلوا بالفلسفة النظرية ، أو العقلية ، التجريدية على مذاهب فلاسفة اليونان ، وبصفة خاصة أرسطو .

---

١ للمزيد راجع : دكتور توفيق الطويل - قصة النزاع بين الدين والفلسفة - أماكن متفرقة.
كذلك دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٣٦٤ .
كذلك ول ديورانت - قصة الحضارة عصر الإيمان - جـ ١٣ - صـ ٣٧٥ .

وهؤلاء ممن اشتغلوا بهذا الاتجاه من الفلاسفة الإسلاميين والعرب بالمغرب . يمثلون بعمق ، وصدق شديدين تيارات العقل الفلسفي بالمغرب والأندلس .

ولعل أهم الشخصيات التي برزت ومثلت هذا التيار - أبو بكر بن الصائغ المعروف " بابن باجة " ت عام (٥٣٣) هـ ، وهو من أكبر مفكري عصره ، وإن لم يصلنا أكبر مؤلفاته غير أن المؤرخين والباحثين ذكروا له بعض المؤلفات الهامة في المنطق ، ورسالة الوداع وكتابه الهام " تدبير المتوحد " - وإن كنا سنعرض لنظرياته الفلسفية بالتفصيل في الفصل القادم مع غيره من الفلاسفة الأندلسيين ومن المغرب ، إلا أنه يحق أن نشير إلى أهم مميزاته الفكرية ، وكما يذهب في رسالة الوداع التي ترجمت إلى اللغة العبرية إذ تحدث عن العقل الأول ، وبحث في الغاية من وجود الإنسان والغاية من العلم ، وهي القرب من الله تعالى ، والاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض منه ، وفي هذه الرسالة كذلك آراء عن اتحاد النفس - أخذها منه ابن رشد وسماها رسالة الوداع لأن ابن باجة كان على سفر طويل قد لا يضمن لقائه برفاقه الفلاسفة مرة أخرى ..

ويشير مؤرخوا الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس إلى " بني زهر " وهم سلسلة من العلماء الفلاسفة والأطباء ومنهم الجد الأعلى أبو بكر محمد بن مروان بن زهر الذي اشتهر بالفقه وتوفي عام (٤٢٢) هـ ، أبو مروان عبد الملك بن محمد بن زهر ، اشتهر بالطب والفقه والأدب وكانت له رحلات إلى بلاد المشرق العربي ، حيث نهل من العلوم الفلسفية والدراسات الفقهية والأدبية ثم رجع إلى الأندلس مرة أخرى .

وكان صديقا للفيلسوف ابن رشد (٥٩٥) هـ وألف كتابا في جزئيات الطب حيث يخفي ما كان يشتغل به من الفلسفة عندما اشتدت النقمة على المشتغلين بالفلسفة بالأندلس ، وله كتاب في " الاقتصاد في إصلاح الأنفس والأجساد " وأثر تأثيرا عميقا في العلماء والفلاسفة الأوربيين فيما بعد .

يضاف إلى هؤلاء فيلسوف آخر له مكانته ، واعتباره بين فلاسفة المغرب والأندلس وهو " أبو بكر بن طفيل " ت عام (٥٧١) هـ ، كان طبيبا في دولة الموحدين ، التي بلغت في عهدهم الثقافة الإسلامية والعربية أوج عصورها ، إذ كان للموحدين عناية بالمذاهب الكلامية ، وقد أظهر الأمير أبو يعقوب بن يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠) هـ ومن خلفه أبو يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥) هـ عناية كبيرة - بالعلوم العقلية - بقدر ما كانت تسمح به أهواء فقهاء

السياسية - مما أتاح للتيارات الفلسفية أن تزدهر زمنا قليلا في قصورها ، لذلك يرجع الفضل لابن طفيل في تقديم الوليد بن رشد إلى الأمير يعقوب بن يوسف - لدراسة الفلسفة وشرح كتب أرسطو وفلسفته قبل أن ينال الفلسفة والفلاسفة الاضطهاد فيما بعد .

ويلوح أن حياة ابن طفيل لم تكن حافلة بالتقلبات ، وقد كان ولعا بدراسة الكتب العلمية والفلسفية وعكف على ما كانت تضمه القصور الملكية من مكتبات تحتوي على شتى فنون العلم والمعرفة وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الاشتغال بالفلسفة ، والاستمتاع بالتأمل أكثر من ميوله إلى التأليف ، وكان من أكثر ما يشغله كابن سينا ، أن يمزج العلم والفكر اليوناني بحكمة أهل المشرق ليطالع الناس برأي جديد في الكون ، وقد دفعه إلى ذلك باعث في نفسه كما كان الحال بالنسبة " لابن باجه " وقد أثار اهتمام ابن طفيل منذ البداية ، أما العلاقة بين الفرد والمجتمع ، لكنه ذهب إلى أبعد من تفكير " ابن باجه" إذ أن ابن باجه قد جعل " المفكر المتوحد " ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكونون دولة داخل دولة ، كأنهم صورة للجماعة أو أنموذجا لحياة سعيدة ، أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة - وهو الفرد . [١]

وربما كان من أعظم ما كتبه ابن طفيل في هذا الصدد - رسالته " حي ابن يقظان " يسير فيها على طريقة ونهج الشيخ الرئيس ابن سينا في قصته المشهورة " سلمان وإبسال " . [٢]

إلا أن ابن طفيل ، وفسحة صوفية تأملية ، يحاول في قصة حي بن يقظان أن يبين كيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدي إلى معرفة الله وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي العقلي ، وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان .. هذا لسانا أو وسيلة لبسط نظريته الفلسفية [٣] وسوف نعرض لذلك بالتفصيل في البيت القادم .

---

١ دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٣٣٧ .

٢ سوف نعرض لذلك في الفصل القادم .

٣ دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (هامش كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور - ترجمة و تعليق) - صـ ٣٣٧ .

ولعل أبرز الفلاسفة ، وأكثرهم عمقا وتأثيرا في الثقافة الإسلامية والعربية بالمغرب العربي حتى الآن - هو الفيلسوف الوليد بن رشد - (٥٩٥) هـ إذ اهتم اهتماما شديدا وبتكليف من الأمير أبو يعقوب يوسف بالفلسفة النظرية الخالصة والمنطق عند فلاسفة اليونان وبصفة خاصة أرسطو شارحا لنظرياته في الطبيعة والوجود والميتافيزيقا والمنطق والمعرفة والأخلاق والسياسة - وهكذا . فضلا عن اشتغاله بعلوم الفقه وشروح على أرجوزة ابن سينا في الطب ، وترك مؤلفات كثيرة وشروح سوف نعرض لها في الفصل القادم ، ولكن نريد هنا أن نبين حقيقة هامة وهي .. أن ابن رشد نشأ في أسرة تشتغل بعلوم الطب والفقه تشبه أسرة بني زهر ، التي أشرنا إليها فيما سبق ، من حيث أن والده الأول كان طبيبا أو فقيها ، ويمكن أن نلاحظ أن مقدمات الاشتغال بالفلسفة تعلم علوم الطب والفقه كذلك . لسببين هامين هما :

الأول : أن الفقه والاشتغال به والبحث عن الاستنباط للأحكام من العوامل المساعدة على التعمق ، ودراسة الفلسفة دراسة عميقة .

الثاني : أن الفلسفة لما كانت مكروهة في الأوساط الشعبية بالمغرب والأندلس على سبيل المثال ، كان الفقه ستارا يتخذه الفلاسفة ، فضلا عن العلوم الطبية - كذلك حتى لا يرمون بالزندقة ، أو الخروج عن الطبيعة والدين [١].

كما أن الاقتراب المنهجي في هذه الدراسات الفقهية والطبية بين المنهج التحليلي والعقلي في دراسة الفلسفة وفروعها يؤدي إلى الإقناع بإمكان التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والشريعة أو الدين . وهذه كانت سمة العصر .

<u>(ب) التصوف - ومدارسه : -</u>

لم يكن تيار التصوف من حيث نظرياته ، وروافده ومدارسه في المغرب العربي والأندلس أقل حظا في انتشاره وآثاره وتأثيره في الأوساط الدينية والفلسفية من مثيله في بلاد المشرق العربي ، إذ قاد التصوف مجموعة متسلسلة من كبار الصوفية عبر العصور المختلفة شغلت دوائر الفكر الإسلامي والفلسفي قرونا عدة على أيدي شخصيات **صوفية كبيرة ، لها خطرها وجللها ، وقامت على أفكارهم ونظرياتهم** مدارس صوفية كبيرة امتد **أثرها إلى بلاد الشرق أيضا .**

---

١ راجع - أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - صـ ٢٤٥ .

ويمكن أن نقسم تيارات التصوف الإسلامي ومدارسه المختلفة إلى فرعين رئيسيين .. حتى يسهل على الباحثين والقارئين استيعاب النظريات والأفكار الصوفية والتمييز بينها ، وتحديد عناصرها .

الأول : تيار التصوف الفلسفي والذي حاول رواده وشخصياته الكبيرة استيعاب النظريات الفلسفية الأفلاطونية اليونانية ، والإسكندرانية وتحليلها ، ومزجها بالأذواق والمواجيد الوجدانية وتأويل النصوص الإلهية في ضوئها - كما ذهب الفلاسفة الإسلاميون من قبل ، ومحاولات تأويل بين المصطلحات والأنظار الفلسفية وبين النصوص الدينية .

الثاني : تيار التصوف السني الأصيل ، والذي حاول رواده وشخصياته وضعه وبلورته في أنساق فكرية وذوقية في إطار القرآن الكريم والسنة الشريفة ، اقتداءً بسنة رسول الله ﷺ وكبار الصحابة والتابعين وأهل السنة والسلف الصالح .

وفيما يتعلق بتيار التصوف الفلسفي الأول ، فكما نشأ التصوف في المشرق في القرن الثاني ، كذلك نشأ في المغرب والأندلس في القرن الثاني الهجري بعد الفتح العربي .

وكما كان تصوف الشرق مزيجا بين تعاليم الإسلام وتعاليم الفرس والهند واليونان ، فإن تصوف المغرب والأندلس كان هو الآخر مزيجاً من تعاليم الإسلام وتعاليم الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وتعاليم اليونانية والرومانية ، لا الفارسية ولا الهندية ، إلا ما جاء بعد ذلك من قبل الشرق ، فقد كانت المغرب والأندلس بلاد متجاورة للتيارات الفلسفية اليونانية والأفلاطونية ..

يضاف إلى ذلك أن كثيرا منهم ينتمون إلى أجناس من البرابرة ، وكان كثير منهم أولاد الطوائف المسيحية المتصوفين ، كذلك كانت هذه الطوائف أهل خيال واسع ، وإيمان بالغيبيات ، وانتشرت بهذه البلاد بعض الادعاءات من قبيل بعض الأشخاص بالقدرة على اكتشاف الغيبيات ، وقراءة الكف ،وفتح الكنوز والأعمال الروحانية ، لذلك عند الأندلسيين حركات التصوف .

ولعلنا نستشهد هنا وفي - عجالة واختصار - ببعض الشخصيات الصوفية الكبيرة من روافدها الفلسفية ومدارسها واتباعها وأهم نظرياتها حيث أننا سوف نتناول ذلك بالتفصيل في الفصول القادمة .

فمن هذه الشخصيات الفلسفية الصوفية الكبيرة .. هو ابن مسرة (محمد بن عبد الله مسرة ولد عام (٢٩٦ ـ ت عام ٣١٩) هـ . وهو يمثل الفرع المغربي في التصوف المشبع بالحركات بالباطنية المتأثرة بتعاليم إنبادوقليس الذي يعتبره الإسلاميون من الحكماء السبعة اليونانيين . وينسبون إليه كرامات كما تنسب إلى الصوفية ، ولم ينتصر أثره على متصوفة الاندلس من المسلمين فقط ، بل أثره أيضا في الطوائف اليهودية والنصرانية ، وقد تأثر ابن مسرة بهذه الروافد اليونانية ، ومزجها بالغنوصيات الأفلاطونية . فظهرت في فلسفته الصوفية الباطنية فكرة (المادة المشتركة الخالدة) ، أو العنصر الأول للوجود ، وأن النفس هبطت من العالم الإلهي بسبب الخطيئة ، وهي تعمل على خلاصها عن طريق التطهر الذي لا يتحقق بدون مرشد روحاني ، وبدون تأويل نصوص الكتاب المقدس .. وهكذا .
ومن أهم ما كتبه ابن مسرة ـ كتاب التبصرة ، ثم كتاب الحروف .. [١]

وقد تتابعت مدرسة ابن مسرة الصوفية في تعاليمه وغنوصياته الباطنية في عدد من التلاميذ أشهرهم .. أبو بكر محمد الهاشمي ، والذي أخذ عنه الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (٦٣٨) هـ ، بعض تعاليمه ، وكان زاهدا متقشفا وإن لم يعثر له على مؤلفات كذلك أخذ عنه صوفي كبير عاصره وهو أبو عبد الله القرشي الهاشمي (٥٥٩) هـ ، ونسبت إليه تعاليم وأفكار غنوصية وصوفية منها " من لم يدخل في الأمور بلطف الأدب ، لم يدرك مطلوبه منها ، ومن لم يراع حقوق الأخوان بترك حقوقه ، حرم بركة الصحبة .. إلخ . [٢]

ثم نصل بعد ذلك إلى إمام كبير من أئمة التصوف الفلسفي ، الممتزج بالغنوص الأفلاطوني والهرمسي الإسكندراني وهو الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي ، وهو عربي الأصل من نسل حاتم الطائي ، ولد بمرسية ، وتعلم بإشبيلية ، وقرأ القرآن والحديث نحو ثلاثين عاما ثم رحل بعد ذلك إلى المشرق العربي ، وتوفي بدمشق عام (٦٣٨) هـ .

ولابن عربي شهرة واسعة في الأوساط الصوفية الفلسفية وكثرت مؤلفاته ورسائله أشهرها .. الفتوحات المكية ، وترجمان الأشواق ، وفصوص الحكم .. إلخ . وأصبحت له مدرسة صوفية كبيرة ذاع صيتها بالمشرق والمغرب ، وكان من أشهر تلاميذه في مدرسته

---

١ دكتور محمد أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ جـ ١ ـ صـ ٤٣٦ ، صـ ٤٣٧ .
٢ أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٣ ـ صـ ٧٠ .

صدر الدين القونوي (٦٧١) هـ وعفيف الدين التلمساني (٦٩٠) هـ وعبد الكريم الجيلي (٨٠٥) هـ وعبد الوهاب الشعراني (٩٧٣) هـ ، والذي أرخ له وشرح معظم مؤلفاته الصوفية ، وأهم ما اشتهر به ابن عربي نظريته في وحدة الوجود ، بالإضافة إلى آراء وشروح وتأويلات النصوص الإلهية مزج فيها بين الذوق والباطن وبين الأنظار الفلسفية ، وصدرت عنه أقوال ظاهرها الإلحاد ، وباطنها الإسلام مع التأويل .

ثم يأتي من بعده متصوف آخر - يعد من أشهر متصوفة المغرب وهو عبد الحق بن سبعين ولد عام (٦١٣) هـ وتوفي عام (٦٦٩) هـ ، كان ابن سبعين أديبا صوفيا متفلسفا متزهدا متقشفا ، ولد بمرسية أيضا ، وكان تلاميذه يعتقدون أنه لا نظير له في العلم اللدني (علم الغيب) ، وكان من بيت كريم بالمغرب العربي ، وكان واسع التأليف والفكر والنظر والتأمل مع عمق الباطن وله كتاب " يد العارف " ألفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو بالمغرب ، وله مجموعة من الرسائل الصوفية الفلسفية كثيرة سوف تكون مجمل دراستنا فيما بعد [1] حيث كتبها وهو بالمغرب قبل أن يرحل إلى بلاد المشرق ويذهب إلى مكة حيث توفي هناك .

وقد ذاع صيته ، وأثرت أفكاره الصوفية والفلسفية في معظم فلاسفة أوربا ووصلت أفكاره الفلسفية إلى أسماع البابا في روما ، وعرضت عليه عدة مسائل فلسفية استطاع أن يجيب عليها للإمبراطور فريدريك الثاني إمبراطور اصلية ، بعد أن عرضت على فلاسفة مسيحيين ومسلمين ولم يستطع أحد منهم الإجابة عليها منها : ما هو المقصود من العلم بالله وما مقدماته ؟ وما معنى المقولات ؟ وكيف تستخدم في العلوم ؟ وما عددها ؟ وما الدليل على خلود النفس ؟ .. إلخ .

ويبدو أن ابن سبعين كان واسع الاطلاع على روافد الفلسفة اليونانية المختلفة ، وله شطحات ورموز علة طريقة الفيلسوف الصوفي ابن عربي ، وله نظرية في وحدة الشهود أو الوجود ، وله في علم الحروف والأسماء اليد الطولى ، وربما وصل إلى حد الادعاء بالحكمة والولاية على طريقة شطحات الصوفية كابن عربي وغيرهما .

---

١ قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بتحقيق هذه الرسائل ونشرها عام ١٩٥٦ م صدرت طبعتها عن الدار المصرية للترجمة والتأليف وسوف نرجع إليها في الفصول القادمة عندما ندرس نظريات ابن سبعين .

وقد اختلف العلماء والفقهاء في شأنه ، كما اختلفوا أيضا في شأن ابن عربي ، بين مكفرين أو ملتمسين لهما العذر والتأويل لشطحاتهما ، لإقرارهما بالشريعة ، واعتبارهما الباطن هو الحقيقة .

وإذا تطرقنا للفرع الثاني من تيار التصوف السني ، فهو ما تجده عند جماعات وطوائف يمثلون بصدق أصحاب الطرق الصوفية المتأخرين ، فالمدرسة الصوفية السنية ، في المغرب والأندلس ، كانت ذائعة الانتشار والتأثير أيضا كما هي في المغرب انتقل تأثيرها وروادها إلى المشرق .. وطريقتهم الصوفية تقوم على أصول من الكتاب والسنة والتأسي بسيرة السلف الصالح . وطريقتهم الصوفية كما سنرى فيما بعد بعيدة عن المؤثرات الفلسفية ، أو الباطنية ، ولم يتطرق إلى أفكارهم غنوصيات الأفلاطونية ، أو الهرمسية الإسكندرانية ، ولم نجد في طرقهم تلك الشطحات الصارخة عند فلاسفة المتصوفة ، كذلك فإن مواجيدهم وأذواقهم كما هي تخاطب قلوبهم وإيمانهم فإنها أيضا تخاطب عقولهم في الإطار السني ، والحفاظ على سور الشريعة الإلهية مترسمين التربية الخلقية للنفس ، موضحين علوم الأخلاق والفضائل الإسلامية ومتخذين من الزهد والتقشف داء ، ومن الخلوة وليس الخرقة معيشة ومآبا في سباق التأمل الروحي والقلبي ، متطلعين إلى الواحد الحق .. والنبي ﷺ نورا ونبراسا .

ولعل أهم الشخصيات الكبيرة في هذا النطاق رواد المدارس ومشاهيرها ومنهم في تسلسل متتابع .. القطب الكبير عبد السلام بن مشيش المتوفى عام (٦٢٣ أو عام ٦٢٥) هـ ، صاحب الطريقة الصوفية المشيشية كان دائم التخفي عن الناس ، وعلى درجة كبيرة من الوصول والتقرب من الله تعالى . يذكره أصحاب الطبقات .. بعلو الهمة وسلامة العقيدة ولم ينحرف عن الشريعة قيد شعرة ، متحمسا للدين ، عاملا على نشره ، متجردا للعبادة في زهد دائم ، غائبا عن الخلق في شهود جلال الحق وجوهر طريقته الصوفية السنية - الصلاة على النبي ﷺ ، والعمل بالفرائض ، متمسكا بالكتاب والسنة ، مجتنبا المحارم ما ظهر منها وما بطن ، وقد أثرت طريته هذه في الإمام أبي الحسن الشاذلي فيما بعد . [1]

---

1 راجع الشعراني - الطبقات الكبرى - جـ ٢ - صـ ٤ ، صـ ٦ ط دار الفكر العربي بدون تاريخ ، كذلك دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي خصائصه ومذاهبه - مع دراسة للطرق الصوفية - صـ ٣٩٥ - ٣٩٦ الدار القومية للطباعة بطنطا ١٩٩٢ م .

أما الشخصية التالية - فهي شخصية الإمام أبو الحسن الشاذلي ت عام (٦٥٦) هـ صاحب الطريقة الشاذلية وإمامها ، والذي ربى أجيالا على التقوى والورع مقتديا بالكتاب والسنة - وله مدرسة عريقة ذاع صيتها بالمشرق والمغرب وحتى العصور المتأخرة .. وما زال روادها قائمين عليها حتى الآن .

فقد ولد أبو الحسن الشاذلي بقرية (غمارة) بالمغرب عام (٥٩٣) هـ ، وتربى وتعلم على أستاذه عبد السلام بن مشيش أصول الفقه الصوفية السنية ، وإن لم يترك مؤلفات كثيرة ، إلا أنه أملى كتابا في أصول الطريقة الصوفية على تلاميذه - الطريق القصد إلى الله تعالى [١].

يمثل من خلالها الاتجاه الصوفي السني بأدق معانيه ، يجمع بين جانبي الذوق الصوفي القلبي الروحي ، والجانب العلمي والعملي على أصول الكتاب والسنة ، متبعا المذهب الأشعري في علم أصول الدين ، مقتديا بالإمام الغزالي ت عام (٥٠٥) هـ تقوم أصوله العقائدية على تنزيه الله تعالى ، إثبات الصفات الإلهية والوجود الإلهي والاستدلال على وجود الله بمخلوقاته دون تشبيه أو ادعاء الحلول أو الاتحاد ، بعيدا عن أية شبهات أو شطحات مستدلا على الله تعالى بالله تعالى - لأنه ظاهر أثره في كل شيء ، يفصل بين الخالق عز وجل والمخلوقات ، فأصول طريقة الشاذلي الصوفية .. الكتاب والسنة والإجماع مع التسليم الكامل لما ورد بلا معارضة ، من كشف أو ذوق أو تواجد .. طريقة تقوم كذلك على التربية الأخلاقية وتهذيب النفس وعلى المقامات .. كالصبر ، والشكر ، والرضا ، والتي ترث أحوالا .. وهكذا [٢].

وقد تتابعت المدرسة الشاذلية ، فأثمرت عددا من الشخصيات الصوفية السنية الأصيلة بالمغرب والأندلس .. وحتى بلاد المشرق ، من أهمها : تلميذه أبي العباس المرسى الأندلسي .. ت عام (٦٨٦) هـ والمدفون بالإسكندرية قال عنه مؤرخو الطبقات ، كان له تفسيرا بديعا للقرآن ومن أقواله التي تدل على أصوله الصوفية السنية " التقوى في كتاب الله على أقسام : تقوى النار ــ قال تعالى " ﴿فاتقوا النار﴾ " **سورة البقرة آية (٢٤)** ، وتقوى اليوم

---

١ أبو الحسن الشاذلي - الطريق القصد إلى الله تعالى - تحقيق وتعليق دكتور محمد محمود أبو قحف - ط دار الحضارة بطنطا ١٩٩٢ م .

٢ سوف نوضح ذلك بالتفصيل في الفصول القادمة ، لكن للمزيد - أحمد بن عجيبة الحسني - إيقاظ الهمم في شرح الحكم - جـ ١ - صـ ١ ، صـ ٢ - ط مصر ١٣٣٨ هـ .

الأخر قال تعالى " واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله " سورة البقرة آية (٢٨) ، وتقوى الربوبية قال تعالى " واتقوا ربكم " سورة لقمان آية (٣٣) ، وتقوى الألوهية ، وتقوى الله وتقوى الأنية قال تعالى " فاتقوا الله يا أولي الألباب " سورة الطلاق آية (١٠) ، وقال في تفسير قول الرسول ﷺ " أنا سيد ولد آدم ولا فخر " أي أنا لا أفتخر بالسيادة ، وإنما الفخر لي بالعبودية لله تعالى "[١] . ويتصل بهذه المدرسة الصوفية السنية أيضا .. الإمام ابن عطاء الله السكندري ت عام (٧٠٩) هـ .

والإمام الصوفي أحمد زروق ت عام (٨٩٩) هـ .

وعبد السلام الأسمر الفيتوري ت عام (٩٧٣) هـ .

وعبد الرؤف المناوي ت عام (١٠٣١) هـ

وأحمد بن عجيبة الحسني ت عام (١٢٢٤) هـ صاحب كتاب إيقاظ الهمم في شرح الحكم العطائية . إذ يبين خلال ذلك أصول الطرق الشاذلية وروادها ومدارسها في تثبيت دعائم التصوف السني . وكما ذكرت أثرت هذه المدرسة في شخصيات في المشرق [٢].

وعلى كل حال .. فإنه كان للأمراء والملوك الحاكمين لدول المغرب والأندلس أثر في انتشار الحركات العلمية أو الأدبية ، أو الصوفية أو الفلسفية - حسب ميولهم . ولم ينقطع التصوف وروافده وآثاره المختلفة في أي زمان ، وأي مكان بالمغرب والأندلس . كما كان حاله في المشرق .

جـ علم الكلام ومدارسه :

أشرنا في مقدمات هذا البحث إلى نشأة علم الكلام ومدارسه ، وأهم الشخصيات التي لعبت دورا كبيرا في بلورة مسائله وقضاياه التي تتعلق بأصول العقيدة الدينية والدافع من وراء نشأة هذا العلم وأهميته في دوائر الفكر الإسلامي وقد نشأت بدايات الكلام ومدارسه المختلفة بالمشرق العربي - مهبط الديانات الإلهية والوحي الإلهي بالقرآن الكريم والدين الإسلامي ، وقد انحصر نطاق علم الكلام في عدة مدارس كلامية أهمها : المدرسة الاعتزالية ببغداد والبصرة ، ثم المدرسة الأشعرية ، وعلى رأسها أبي الحسن الأشعري ت عام (٣٢٤) هـ ، ثم المدرسة الماتريدية تمثل تيار أهل السنة في بلاد ما وراء النهر ، وعلى

---

١ أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - صـ ٨٠ .

٢ دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي خصائصه ومذاهبه - صـ ٥٦٠ - صـ ٦٠٧ .

رأسها الإمام أبي منصور الماتريدي (٣٣٣) هـ ، وسبق هذه المدارس مدرسة أهل السنة والجماعة وعلى رأسها أبي عبد الله محمد بن كلاب .. المدرسة الكلابية .. وهكذا .

وقد ظهر تأثير هذه المدارس في نطاق علم أصول العقيدة أو التوحيد متسلحين بالنصوص القرآنية والسنة الشريفة بالإضافة إلى النظر العقلي والصيغة العامة هي : أن مناهج المتكلمين تقوم على الإيمان العميق بالأصول الإسلامية ، فأخضعوا نظريات فلاسفة اليونان الفلسفية لمذاهبهم ولحكم الفكر الإسلامي لخدمة العقيدة وإثبات أصولها بالنظر الفلسفي ، على خلاف مناهج الفلاسفة الذين تأولوا النصوص في نطاق النظريات الفلسفية ومصطلحاتها الأفلاطونية أو الأرسطية أو الرواقية الفيثاغورية فأخضعوها للفلسفة ، ودخلوا في بحث الموضوعات الدينية مجردين عن أي اعتبار ولذلك هاجمهم علماء الكلام وبصفة خاصة متكلمي أهل السنة والجماعة من الكلابية ، والأشعرية .

وقد انتقلت عقائد المتكلمين ومناهجهم إلى المغرب العربي والأندلس .. وتشكلت عدة مدارس كلامية ، اعتزالية ، أو أشعرية ، وبرزت بعض الفرق والمذاهب الكلامية ، ووضع روادها بالمغرب أصولهم العقائدية على مناهج متكلمي الشرق العربي الإسلامي .. وظهرت حركات واحتكاكات كلامية متصلة بالمذاهب والفرق الأخرى .

فظهر أثر الفكر الكلامي عند المعتزلة في فرق الخوارج من الإباضية والصفرية بشمال إفريقيا والمغرب الأوسط ، كذلك ظهر أثر الفكر الأشعري عند بعض العلماء والفقهاء بالمغرب وشمال إفريقيا من أمثال محمد بن تومرت ت عام (٥٣٩) هـ ومدرسته بالمغرب فيما بعد .

فعلى سبيل الاستشهاد ـ فإن مذاهب المعتزلة أو القدرية وجد له مكانا بالمغرب : وفيما يذكر المؤرخون لشمال إفريقيا والمغرب " أنه مع أن آراء الإمام مالك (١٧٩) هـ الفقهية هي التي استهوت أفئدة المغاربة ، فإن القيروان عرفت أيضا آراء المعتزلة في تلك الفترة ، رغم ما كانت تلقاه تلك الآراء من معارضة جمهرة العلماء ـ والظاهر أن الاعتزال دخل المغرب مع آراء أهل العراق من أصحاب أبي حنيفة حتى أن ابن فروخ الذي لقي أبي حنيفة ، رمي بالاعتزال ، ومع أن الاعتزال لقي معارض عنيفة من أصحاب الإمام مالك الذي خشي من ظهور طريق الجدل بإفريقية ـ إلا أن هذه المذهب وجد له مكانا عند فرق الإباضية من الخوارج ، وهم جماعة كان يطلق عليهم اسم الواصلية ـ الذين يعتبرهم البكري

من الإباضية ، نظرا لاقتراب فكر المعتزلة أو الواصلية (نسبة لواصل بن عطاء رأس المعتزلة بالمشرق) - من فكر الخوارج الإباضية في مسألة مرتكبي الكبائر - في منزلة بين المنزلتين .[١]

أما المدرسة الكلامية الأشعرية - التي تمثل مذهب أهل السنة والجماعة في علوم أصول الدين ، فقد وجدت لها مكانة بالمغرب أيضا .

فقد كان المغرب العربي يسير على وفق العقائد السلفية ، وظل أهل هذه البلاد على هذه العقائد حتى ظهر الإمام المهدي محمد بن تومرت ت عام (٥٢٣) هـ ، صاحب الدعوة الموحدية ، ود تحدى علماء المرابطين ورماهم بالشرك والتجسيم لأنهم يتمسكون بظاهر الآيات المتشابهات ، وعندما قامت دولته الموحدية ، أقام مذهبا كلاميا جديدا ، يقول المراكش " كان أهم ما يدعو إليه محمد بن تومرت علم الاعتقاد على طريق الأشعرية" [٢] ومن الجدير بالذكر أن محمد بن تومرت - درس علومه في الأصول والعربية في المشرق - وأخذ علم الكلام السني على مذهب الإمام أبي حامد الغزالي (٥٠٥) هـ ثم عاد إلى بلاده بالمغرب فأقام أصوله العقائدية عليه .

(د) الفقه - والفقهاء :

لقد أخذت أفكار المدارس الإسلامية الناشئة بالمشرق تتخذ ، طريقها إلى المغرب ، وأهم مثل لذلك هو دخول آراء الإمام مالك بن أنس (١٧٩) هـ الفقهية إلى هذه البلاد ، فقد كان الإمام مالك يلقي دروسه في مسجد المدينة ، وكان من بين مستمعيه كثير من طلاب العلم والحجاج من المغرب والأندلس ، الذين نقلوا ما سمعوه عنه إلى بلادهم ، بالإضافة إلى عدد من الذين هاجروا من المشارقة إلى المغرب . فكان هذا هو البدايات الأولى لدخول المذهب الفقهي المالكي إلى المغرب ، وتشير كتب التراجم للعلماء والصالحين إلى عدد من الرجال الذين استمروا على صلاتهم بإمام دار الهجرة (مالك) ، يكتبون إليه بالمسائل ، وهو يبث إليهم بآرائه الفقهية ، ومن أشهر هؤلاء أبو محمد عبد الله بن فروخ الفارسي (ولد بالأندلس عام ١١٥ هـ وتوفي عام ١٩٦ هـ) والذي قال فيه الإمام مالك " هذا فقيه أهل

---

١ دكتور - سعد زغلول - تاريخ المغرب العربي - صـ ٣٣٧ ، صـ ٣٧٩ - ط دار المعارف - بدون تاريخ .
٢ دكتور حسن ابراهيم - تاريخ الإسلام (السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في الشرق والمغرب والأندلس) - جـ ٤ - صـ ٤٦٧ - ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ م .

المغرب " وقد لقي أبا حنيفة النعمان ت عام (١٥٠ هـ) ، أيضا وأخذ عنه مسائل كثيرة ، إلا أنه كان متأثرا أكثر بفقه الإمام مالك ، واعتمد عليه في علم الحديث ، كذلك تشير المصادر إلى فقيه آخر وقاضي من قضاة المغرب وهو : عبد الله بن غانم الذي قال عنه الإمام مالك " هذا قاضي بلده " أما البهلول بن راشد (١٢٨ ـ ١٨٣) هـ ، فقد أشار الإمام مالك إليه بقوله هذا عابد بلده ، وقد كان لهؤلاء الفقهاء أثر كبير في نشر علوم الفقه والسنة الشريفة ومحاربة البدع وتعريف الناس بالحلال والحرام ، طبقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. [١]

ومن خلال هذه المقدمات البسيطة عن دخول المذاهب الفقهية إلى المغرب والأندلس ، لا ننسى ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن حزم الظاهري ٣٨٣ هـ ـ ٤٥٦ هـ) فقيه ، وأصولي متكلم وأديب كبير ـ ذائع الشهرة في عصره بالمغرب وبالمشرق كذلك ، صاحب التصانيف في السير والأخلاق والتأريخ للملل والنحل ، فضلاً عن المسائل الفقهية ، التي اشتهر بها بين المسلمين ، وله في علم أصول الفقه كتاب (الإبطال ، وكتاب المحلى) وإن كان لديه بعض الاتجاهات الفلسفية أيضا [٢] . لكن ما يهمنا هو المذهب الظاهري الفقهي ، إذ نشأ شافعيا يناضل أهل المذاهب الأخرى ، والمذهب الظاهري يقوم على الكتاب والسنة والتمسك بالمعنى الظاهري لهما وهو لا يتأول ، ويأخذ النص بظاهره اللغوي ، ولا يحاول تعليل الأحكام واستخراج العلل وتعميمها ، ويصر ابن حزم على الالتزام بحرفية النصوص دون تأويل ، حتى لا يترك فرصة لتحريف كلام الله ، أو تأويله كل مذهب حسب هواه من غير ضرورة شرعية ، ويقوم مذهب ابن حزم الظاهري على الاعتراف بالحس والعقل ، على أنها مصادر للمعرفة ، وفيما يتعلق بالإلهيات يثبت وجود الله تعالى عن طريق حدوث الأشياء ، ويفضل أن يتحدث عن أسماء الله تعالى لا عن صفاته ،لذلك يرى أن الاسم دليل على المسمى ، وعلم عليه ، وبالتالي فهو غير المسمى ، [٣] ومما لا شك أن لمذهب ابن حزم الظاهري انعكاس على مذهبه في علم أصول الفقه ، وفي بحث القضايا والمسائل الفقهية

---

١ دكتور ـ سعد زغلول ـ تاريخ المغرب العربي ـ صـ ٣٣٧ ، كذلك للمزيد ـ دكتور حسن إبراهيم ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني .. جـ ٤ ـ صـ ٤٥٥ وما بعدها .

٢ راجع دكتور أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ جـ ١ ـ صـ ٤٣٥ .

٣ دكتورة ـ فوقية حسين ـ ابن حزم ـ (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ ـ صـ ١٠٣ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

كذلك . إنه لم يعتمد في استنباط الأحكام الشرعية على القياس ، بل على النص ، وإذا كان النص مطلقا أخذ على إطلاقه ، إلا إذا قيده نص آخر ، ومما لا شك أن هذا الاتجاه الظاهري النص قد يوقع الظاهريين في تناقض مثال ذلك (أنهم يوجبون غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه لوجود نص " ولا يغسلونه من ولوغ الخنزير مثلا لعدم وجود نص فيه أيضا " .[١] وذلك لعدم استخدام القياس لديهم من حيث التشابه بين ولوغ الكلب والخنزير في الإناء في علة النجاسة بينهما . كذلك يقعون في تناقض آخر ..

إذ أن الظاهرية على مذهب ابن حزم قد يبيحون الرخص في بعض المسائل ، ويتشددون في بعضها الآخر . " فمثلا يجيزون للجنب قراءة القرآن والجلوس بالمساجد ، ولم يشترطوا في البيع صيغة خاصة كبعض المذاهب ، وهذا يسر ظاهر . ولكنهم أوجبوا غسل اليد ثلاثا بعد النوم ، وحكموا بنجاسة الماء الذي تمسه يد المستيقظ الذي لم يغسل يده .. إلخ [٢]

وربما تأثر الإمام تقي الدين بن تيمية (٧٢٧) هـ ، ومدرسته من بعده بالمذهب الظاهري النصي عند ابن حزم سواء في الأصول أو الفقه ..

هذا وقد نال ابن حزم ومذهبه الكثير من الهجوم من المذاهب الأخرى إذ وصموا الظاهرية " بأنهم جامدون عند اللفظ لا ينظرون للمعاني المقصودة من روح التشريع " [٣]

ومما سبق نلاحظ أن علوم الفقه ومذاهبه المختلفة ، المالكية ، والحنفية ، والشافعية ، ثم الظاهرية وجدت لها طريقا في المغرب وشمال إفريقيا والأندلس .

(هـ) الفلسفة الإنسانية (التاريخ - الاجتماع - السياسة) : -

لقد نشأت تيارات فلسفة جديدة ، بالمغرب العربي ، وتشكل هذه التيارات فرعا آخر من فروع التفكير الفلسفي العربي والإسلامي وإن لم تتعلق هذه التيارات الجديدة ، بموضوعات الفلسفة التقليدية وقضاياها المختلفة والتي تتعلق بالبحث النظري والتأمل العقلي في الوجود الطبيعي ، والميتافيزيقي والنفس الإنسانية ، والعلاقة بين عالم الربوبية وعالم الخلق بما فيه من موجودات ..

---

١ أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - صـ ٥٤ .
٢ المصدر السابق - صـ ٥٤ ، صـ ٦٠ .
٣ دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - (مادة ابن حزم) - صـ ٢٦٠ وما بعدها إعداد إبراهيم زكي خورشيد - أحمد الشنتناوي - ط الشعب بدون تاريخ .

وهذه الفلسفة الجديدة ، تعبر عن الجوانب والبحوث الفلسفية التي تتعلق بالحياة الإنسانية ، وحركاتها في التاريخ ، والسياسة والاجتماع .

وبطبيعة الحال فإن هذه الفلسفة الإنسانية تتعلق بالبحث الفلسفي في مجال علم أو فلسفة التاريخ والسياسة والمجتمعات الإنسانية أو ما يسمى بعلم العمران البشري .

وتدور تيارات الفلسفة الإنسانية عند أكبر المفكرين العرب والمسلمين بالمغرب العربي ، والذي اصطنع المنهج [illegible] التحليلي النقدي في دراسة المجتمعات الإسلامية والعربية فيما بعد الفيلسوف العقلاني ابن رشد . وهو عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨) هـ .[١]

فقد نفض يده وعقله وتفكيره عن الفلسفة التقليدية ، وما تحتويه من بحوث ودراسات في الوجود والطبيعة والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والنفس وغير ذلك ، ولم يشأ أن يشغل فكره بمصطلحات فلسفية أفلاطونية ، أو أرسطية أو رواقية وفيثاغورية ، وغير ذلك من تراث اليونان التقليدي ، والذي تأثرت به عقول الفلاسفة الإسلاميين بالمشرق والمغرب على السواء ، ولكنه صوب قلمه وعقله إلى تحليل ونقد هذه الفلسفات وتياراتها المختلفة سواء لدى فلاسفة الإسلام أو اليونان ، مشيراً إلى أنها لا تخدم حاجة الفرد وإشباع حاجاته المادية في الحياة السياسية والاجتماعية والتاريخ .

وتوافر قلمه وعقله لدراسة الحياة الإنسانية وحركات التاريخ والمجتمعات الإنسانية " فهو مفكر إسلامي وعربي عبقري انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع والتاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء والمفكرين ودراستهم ، ولعل حياته السياسية التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، بصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة ، هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف " [٢].

ويبدو أن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة أو في مجرى الحوادث ، وقد أدرك ابن خلدون ذلك في ظل الاضطرابات السياسية والفتن ، والحروب الطاحنة التي دارت

---

١ عبد الرحمن (أبو زيد) ويلقب بولي الدين (ابن خلدون) ، ولد بتونس أول رمضان عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة عام (٨٠٨) هـ ، للمزيد - دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٧١ .

٢ دكتور - محمد عبد الهادي أبو ريدة - (شرح وتعليق) هامش كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور) - صـ ٣٩٩ .

رحاها بين القبائل والدويلات بالمغرب مما أدى إلى ضياع الأندلس من أيدي العرب والمسلمين .

لذلك كان على ابن خلدون ابتكار مثل هذا التيار الفلسفي الاجتماعي أو السياسي التاريخي ، لكي يبصر المسلمين والعرب لما هم عليه ، وما يجب أن تكون عليه العقلية العربية الإسلامية ، وهو ضرورة الاعتراف بالواقع الحسي والمشاهد ، والتبصر بأحوال المجتمعات الإنسانية ، وهو إن كان قد درس الفلسفة ، وفروعها المختلفة ، إلا أنه لم يلاحظ ما فيها من فائدة حسية وعلمية في حياة المجتمعات وقد أسس وجهة نظره في العالم - أنه لا ينصب في قوالبها الثابتة المقررة ، ولو أنه كان أكثر تهيؤا للأبحاث النظرية ونشاطا لها لأنشأ مذهبا لفظيا ، فالعالم في نظره أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وبهذا العالم ما لا نستطيع أن نعلمه لقوله تعالى " **ويخلق ما لا تعلمون** " **سورة النحل آية (٨)** .

كما يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة .. لذلك لا يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ، ويجب إلا يكتفي بتجارب الفرد . بل يجب عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية ، التي انتهت إليه ، ويعني بتمحيصها .[١] والمنطق عند ابن خلدون لا يولد المعرفة ولكنه آلة مساعدة ، أو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريق من الأكفاء .[٢]

وابن خلدون في ابتكاره الفلسفي في بحث الحياة الإنسانية والمجتمعات ، ومع أنه لم يأل جهدا في نقد وتحليل النزعات الصوفية والكلامية كما سبق نقده للفلاسفة ، فإنه يضع تصوره العام في التاريخ والمجتمع ..

وعلى ذلك فإن فكرة التاريخ عند ابن خلدون .. علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاول البعض من الانتفاع به في الإقناع ، ورغم أهمية التاريخ لأغراض الحياة العليا . فينبغي الاعتناء بتقرير الحوادث ، وكشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من التشيع والهوى ، ويجب أن يقوم منهج البحث التاريخي على أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول

---

١ ابن خلدون - المقدمة - صـ ٥٩٢ .
٢ المصدر السابق - صـ ١٠٧ .

، ثم يقرر هنا مبدأ القياس على حوادث التاريخ كقياس الغائب على الشاهد ، والأشباه بالنظائر .. إلخ .[١]

ومجمل فلسفة ابن خلدون في التاريخ والمجتمع هو أن التاريخ عظة وعبر ، فليس التاريخ صورة جوفاء بل مليء بالأحداث والصور والمعاني والعظة ، ولا ينفصل التاريخ بظاهره وصوره الباطنة عن السياسة المجتمعات تتغير وتتطور باستمرار وتختلف الأجناس والتوجهات بعضها عن البعض الآخر ، في فلك التاريخ والسياسة .

ومما سبق يتضح لنا أن هذا الفرع يشكل عنصرا هاما من عناصر التفكير الفلسفي الاجتماعي والإنساني بالمغرب العربي .

---

١ سوف نوضح هذه الفلسفة التاريخية والاجتماعية والسياسية في الفصل الأخير من هذا البحث .

أسئلة وتمرينات
على الفصل الأول

أسم الطالب :	الفــــرقـــــة :
الـقســـــــم :	رقم الجلوس :
أسم الكليـــة :	

تمرينات – أختبارات تطبيقية على الفصل الأول

س١ : وضح الأفكار الرئيسية التى تدور حولها الدراسة العلمية فى هذا الفصل ؟

س٢ : حدد أهم الفروع التى يدور حولها التفكير الفلسفى و العلمى فى الأسلام ؟

س٣ : حدد الجوانب العلمية و العقلية فى دراسة الفلسفة الإسلامية و القرآن الكريم ؟

الفصل الثانى

الفلاسفة الإسلاميون

الهدف من دراسة هذا الفصل (التعلمية و التربوية و العلمية)

أولا : الكشف من أهم الشخصيات التى لها دور فى بلورة التفكير الفلسفى الاسلامى .

ثانيا : البحث عن أهم القضايا الفلسفية التى تتعلق بالإلهيات و الوجود و المعرفة عند فلاسفة الإسلام مثل : ابن باجه ، ابن طفيل ، ابن رشد

ثالثا : دراسة الجوانب الهامة فى العلاقة بين الحكمة (الفلسفة) و الشريعة (الدين) اى طريقة التوفيق بين الفلسفة و الدين – بالمنهج العقلى .

الفصل الثاني

الفلاسفة الإسلاميون
في المغرب العربي

" الفصل الثاني "

" الفـلاسـفة الإسـلاميون "
" في المغرب العربي "

أولاً : ابن باجه (٥١٣- ٥٣٣)هـ

١- حياته ومؤلفاته :-

هو أبو بكر محمد بن يحي الصائغ المعروف بابن باجه، وكلمة باجه معناها الفضة بلغة الفرنج بالمغرب ، ولد في سرقسطة واستوزره وآلي غرناطة ثم وآلي سرقسطة ، وذهب إلى فاس واتهم بالإلحاد ومات فيها ، وقيل أنه مات مسموما على يد منافسيه من الأطباء والفقهاء ، ووصفه صاحب كتاب عيون الأنباء ، بأنه كان علامة وقته وأوحد زمانه أبتلي بمحن كثيرة من العوام وقصدوا هلاكه ، وكان متميزا في اللغة العربية ، حافظا للقرآن ، يعد من الأفاضل في صناعة الطب . فضلا عن الفلسفة ، أشاد به كل من ابن طفيل ، وابن رشد فيما بعد ، وكان واسعا في المعرفة بالعلوم الطبيعية والفلك والرياضيات ، والموسيقى وكتب شروحا على كتب أرسطو ، وصنف كتابا ، ورسائل فقد معظمها وترجم إلى اللغات العبرية ، واللاتينية . وأهمها كتاب تدبير المتوحد . (١)

وتشير المصادر إلى أنه على الرغم من نشأة ابن باجه في عصر المرابطين بالمغرب وهو العصر الذي نال فيه الفلاسفة والمفكرين اضطهاداً كثيراً وأحرقت كثير من كتبهم مثال كتاب الإحياء للغزالي ، إلا أن ابن باجه كان قريبا ووزيرا لأمير سرقسطة (٢) . مما أفسح له بعض المجال للاشتغال بالعلوم والفلسفة رغم كراهية الفقهاء والعلماء له ، وتشنيعهم عليه ، لذلك يكاد ابن باجه أن يقتفي أثر فيلسوف المشرق العربي الفارابي

١- دكتور محمود قاسم – ابن باجه (أبو بكر) – بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني – جـ١ – صـ ٤٩ – كذلك دائرة المعارف الإسلامية – جـ١ مادة (ابن باجه) – صـ ٢١٨ .

٢- دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٦٦ .

(٣٣٩)هـ ، فأحب العزلة مثله وضاق ذرعا بالحياة ، ولم يحاول أن يضع لـه مذهبا ، إلا أن لـه شروحا قصيرة على مؤلفات أرسطو ، وغيرها من مؤلفات الفلاسفة [١] .

أمـا عـن مؤلفاتـه : فهـي قليلة بـلا شـك بالنسـبة لأقـرانه . وربمـا اشـتغاله بالسياسـة والـوزارة فضـلا عن وفاتـه فـي سن صـغيرة ونتيجة للاضطهاد الشائع ضده وضد المشتغلين بـالعلوم الفلسفية مـن جانـب كثير من الفقهاء والعلماء وأصحاب السلطة .. أثر تأثيرا كبيرا في قلـة الإنتاج العلمـي ، والفلسفي عند ابن باجـه ، ولهذا نجد ابن باجـه قلّ مـا اشـتغل بوضـع مذهب ، ورسائله المبتكرة قليلة ، ومعظمها كما ذكرنا شروح قصيرة ، نذكر من ذلك بعض الرسـائل مـثل : الوقـوف علـى العقـل الفعـال ، والـنفس النزوعية ، وتدبـير المـتوحد ، وكـتاب الـنفس ، وفـي الغايـة الإنسـانية ، ورسـالة الـوداع ، واتصـال العقل بالإنسـان . بالإضـافة إلـى بعض الرسـائل التـي اكتشفت حديثا فـي المتحرك وفـي الوحدة والواحد ، وفـي الفحص عن القوة النزوعية ، وفي القوة النزوعية . [٢]

ولعـل أهـم هـذه الكتـب أو الرسـائل .. كـتاب " تدبـير المـتوحد " الـذي نشـره اثيـن بلاسيوس عـام ١٩٤٦م ، وكتاب الـنفس – بتحقيق محمد صـغير المعصومي ورسالة اتصـال العقل بتحقيق أحمد فؤاد الأهوانـي ، وقام ماجد فخري بتحقيق عدد من هذه الرسائل ونشرها عام ١٩٦٨م . [٣]

أمـا عن مميزات وخصـائص التفكير الفلسفي وطريقة ابن باجه الفلسفية فيكاد يقترب مـن نظيره الفارابـي بالمشـرق العربـي . مـن حيث : الهدوء وحب العزلة ، وعدم الاكتراث بوضـع مذهب متسق محدد ، إذ نجد له شروحاً وملاحظات شتات من سوانح لا رباط بينها . فهو يبدأ في الكلام عن شيء ثم يستطرد في الكلام عن شيء جديد ، وكأنه لا يزال يقترب من أفكار اليونان ، والتفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة ، فلا يريد أن يترك الفلسفة ولا يستطيع أن ينتهي منها . مما يظهر مذهب ابن باجه لأول وهلة في صورة مضطربة ، ولكنه

---

١ - دكتور حسن إبراهيم – تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي (في الشرق والمغرب والأندلس) – جـ٤ – صـ ٥٣٨ .

٢ - دكتور عبد الرحمن بدوي – رسائل فلسفية (للكندي ، و ابن باجه ، وابن عدي) . صـ ١٣٧ – صـ ١٦٧ .
تحقيق وتقديم ط دار الأندلس – بيروت ١٩٨٣م .

٣ - دكتور محمود قاسم – ابن باجه (منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ – صـ ٥٠

كان شاعرا غامضا غير متميز نحو المعرفة ، ووجد في البحث عن الحقيقة والعدل شيئا آخر وهو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته . ولذلك ينظر إلى رأي الغزالي نظرة هينة حين ظن الغزالي " أن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس .. أو القلب .. " (١) ويرى ابن باجه خلافا لهذا ، أن الفيلسوف يجب أن يكون قادرا على الزهد في تلك السعادة حبا منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية ، تحجب الحقيقة ، فضلا عن أن تكشفها والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله . (٢)

٢- المذهب الفلسفي عند ابن باجه :-

مما لا شك أن المذهب الفلسفي عند ابن باجه ، لم يكن خالصا من المصادر والعناصر الفلسفية الأخرى ، إذ سوف يتضح من خلال التحليل الفكري الفلسفي لهذا المذهب أنه مزيج من عناصر الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية ، وفلسفة كل من الفارابي وابن سينا بالإضافة إلى المزج الصوفي والأخلاقي في الفكر الإسلامي . وابن باجه بأمانة علمية يعترف بهذه المؤثرات في فلسفته . إذ رأي أنه وإن اعتمد على السابقين فقد انفرد بشيء تبين له وحده فقط كذلك أشار إلى أنه وجد في كتاب الأخلاق لأرسطو شيئا يشبه أن يكون قريبا مما اهتدى هو إليه ، ولكنه شيء مجمل جدا . (٣)

ونحاول هنا أن نتناول مفردات الجوانب الفلسفية عند ابن باجه ، في ضوء هذا المذهب الفلسفي الذي اصطنعه من خلال تحليلاته الفكرية والفلسفية .

أ- الموجودات :

الموجودات عند ابن باجه قسمان : متحرك ، وغير متحرك ، والمتحرك جسم متناه وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول أنها من ذاته ، ولأنه متناه وهي غير متناهية ، فلا بد في تعليل هذه الحركة التي لا تتناهى من أن نردها إلى قوة لا تتناهى ، أو إلى موجود أزلي – أعني إلى العقل (٤) على حين أن الأجسام أو الكائنات

---

١ - راجع الغزالي – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٦٩ .
٢- دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٦٩ .
٣- دكتور محمد قاسم – ابن باجه – بحث ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني – صـ ٥٠ .
٤ - قد يقصد ابن باجه بالعقل هنا – الموجود الأذكى – أي العقل الإلهي .

الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل مع أنه متحرك بمد الجسم بالحركة فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . كما أن هناك علاقة بين ما هو نفسي روحي ، وما هو جسمي مادي طبيعي . أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس وذلك في الإنسان .[١]

ومن خلال ما سبق نجد أن ابن باجه يتبع رأي أرسطو في كتاب السماع الطبيعي من أن كل حركة تكون من أكثر من متحرك وهي التي لا يتحرك فيها المتحرك بنفسه بل بغيره ، فإنها منسوبة إلى المتحرك الأول خاصة دون سائر المحركين [٢] وظاهر أيضا مما تبين في كتاب الحيوان ، وكتاب النفس وما كتبناه نحن في رسالة " الوداع " وفي أقاويل لنا غيرها أن المحرك الأول في الحيوان هو النفس النزوعية ، ويشرح ابن باجه هذا المقصود يقول : والنفس النزوعية في الحيوان صنفان متقابلان لهما فعلان متقابلان إحداهما : المحبة وبها يكون الطلب والإمساك وهنا تدخل الشهوة الغذائية والغضب وسائر الأصناف الأخرى والصنف الثاني : الكراهة وبها يكون الهرب أو الترك وفيها يدخل الخوف والسأم وغير ذلك . أما الإنسان ، فإن المتحرك على الإطلاق فيه هو النفس وأجزاؤها ؛ أما الجسد فهو مجموع الآلات وأن مجموع الآلة الطبيعية هو البدن . ولذلك الحيوان قد يموت ولم يعدم من جسده عضوا ، غير أن الفعل لا يتم (للآلة الطبيعية) إذ المحرك الأول قد عدم (يعني النفس) بالنسبة للإنسان أو الحيوان [٣] .

ب- **المعرفة : " النفس والعقل "** :

يذهب ابن باجه إلى أن الهيولي لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولي وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغيير ، لأن التغيير إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور بالجوهرية . والشيء يدل على الهيولي وغير الهيولي ، والعقل يدل على ما ليس بذي هيولي ، وتصور العقل الأكمل هو بحسب طبيعته

---

١ - دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٦٩ .

٢ - ابن باجه (أبو بكر محمد بن يحي) رسالة في المحرك – (ضمن كتاب رسائل فلسفية) صـ ١٣٧ تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي – ط بيروت – دار الأندلس – ١٩٨٣م .

٣ - المصدر السابق – صـ ١٣٩ .

تصور تام من حيث هو موجود ، وبحسب طباعنا فتصوره في نفسه أتم ، وليس فيه نقص لأنه ليس بذي هيولي. [١]

ومما لا شك أن الصور من أدناها (الهيولانية) إلى أعلاها وهي (العقل المفارق) تؤلف سلسلة ، والعقل الإنساني يجتاز في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة ، حتى يصير عقلا كاملا – (ويتصل بالعقل الفعال) ، وواجب الإنسان أن يدرك الصور المعقولة جميعا ، فيدرك أولا الصور المعقولة للجسمانيات ، ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ، ثم العقل الإنساني ذاته ثم العقل الفعال الذي فوقه ، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه في درجات متتالية ، وترقيه من الجزئي إلى والمحسوس وتصورهما يكوّن موضوع العقل ، ويصل إلى ما هو فوق طور الإنسان إلى ما هو إلهي ، والذي يرشد الإنسان إلى العروج هو الفلسفة . ومعرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها . ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل إذا قيس بمعرفة الكلي أو اللامتناهي الذي يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه ، معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية . لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العظمى ، ولأن كل معقول هو غاية في ذاته ولذاته . وإذا كان المعقول هو الكلي ، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب والعقاب . وأما العقل وهو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ، وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك في اتحاده بالعقل الفعال الذي فوقه [٢].

ويضاف إلى ما سبق أن النفس الإنسانية تنطوي على استعداد للمعرفة ، فتسمى عقلا بالقوة (أو لوحة ملساء) ثم تتتابع قواها من حس وخيال وفكر ونظر أي استدلال عقلي ، ثم

---

١ ـ كذلك نظرنا : ابن باجه – رسالة في القوة النزوعية ، ورسالة أخرى في الفحص عن القوة النزوعية . (ضمن مجموعة رسائل منشورة بكتاب رسائل فلسفية) تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي – صـ ١٤٧ ، صـ ١٥٧ .

٢ ـ دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٧٠ ، صـ ٣٧١ .

تصل إلى مرحلة الحدس ، فتدرك ذاتها من الداخل أي تعلم أنها نشاط عقلي . وفي هذه المرحلة يكتمل العقل الإنساني . والعقل الإنساني إذن موجود في كل إنسان وجودا كامنا ، وإذا أدركه الإنسان تحقق له الكمال فعلا . (١)

وفي رسالة الوداع التي بعث بها ابن باجه إلى صديق لـه يذكر " إن عدد مراتب الكمال حسب تفاوت فهم الناس ، وإن أعلى المراتب أن تكون كاملا بكمالك الخاص ، فتكون قد كملت في ذاتك ، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك . وكل إنسان وموجود كائن فاسد نحوك ، مثال ذلك " السكين يصير سكينا بالقطع ولولاه لما كان .. " فالعقل يصنع نفسه بادراكه للمعاني الكافية ، وإذا أدرك نفسه فقد بلغ الغاية القصوى ، فلا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية ، وهذه الحال يفوق النطق جلالها ولذتها وبهجتها ، وهكذا ، فالعقل الذي يدرك نفسه بنفسه عن طريق الحدس ، وبه يعرف الإنسان الأشياء من داخلها لا من خارجها . (٢)

ومما لا شك أن مضمون رسالة الوداع – هو محاولة ابن باجه أن يبين لصديق له كيف يتم اللقاء بينهما حتى ولو لم يتم هذا اللقاء جسديا ، إذ يمكن أن يتم هذا اللقاء بينهما عن طريق العقل . أو يكون لقاءً عقليا صرفا ، خارج نطاق الزمان والمكان ، بين الغابرين ومن سوف يأتون خلال الزمان فيما بعد . فيتم في بهاء وسرور صرف ، وهو لقاء إلهي واللقاء الإلهي هو لاقتضاء هذا العلم أو إعطائه ، وهو أشرف أصناف الالتقاء .. وهكذا يتضح لنا أن مسألة الخلود عند ابن باجه .. إنما هي خلود العقل الذي يظهر في آخر مراحل النمو عند الإنسان ، وليس القوى النفسية السابقة عليه إلا ظهورا تدريجيا له من وجوده بالقوة .. إلى وجوده بالفعل . (٣)

جـ - <u>الإنسان في فلسفة ابن باجه " كتابه تدبير المتوحد "</u> . (٤)

يتجه ابن باجه في فلسفته الإنسانية ، نحو الإنسان من النواحي الأخلاقية والمعرفية ، وضمان الحياة الفاضلة وإمكان الوصول إلى السعادة الحقيقية سواء كان بمفرده أو من خلال

---

١ - دكتور محمود قاسم - ابن باجه (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) صـ ٥٦ .

٢ - ابن باجه – رسالة الوداع – (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق ونشر دكتور ماجد فخري - ط بيروت ١٩٦٨م .

٣ - دكتور محمود قاسم - ابن باجه – (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) صـ ٥٧ .

٤ - دكتور ماجد فخري – تحقيق ونشر كتاب تدبير المتوحد لابن باجه – ط بيروت ١٩٦٨م .

الجماعة ، ومن خلال كتابه الهام " تدبير المتوحد " . وكلمة المتوحد تسري على الفرد والجماعة أيضا .

وعلى الرغم من أن كتابه في تدبير المتوحد لم يصل كاملا إلينا ، إلا أننا نستطيع استنباط منهجه الفلسفي من خلال تحليل بعض الأجزاء التي يركز فيها على الجوانب المعرفية والأخلاقية .

فلا شك أن نظرية الاتصال المعرفية عند الفارابي ، قد وجدت لها طريقا عند ابن باجه هنا ، فكتاب تدبير المتوحد قائم على أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم ، وتنمية القوى الإنسانية . والفضائل والأعمال الخلقية جميعا ترمي إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية ، وبالجملة يجب على الفرد أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوي ، مشتركا مع الجمعية أو الجماعة أو منعزلا عنها . فإن كانت الجماعة صالحة قاسمها في مختلف شئونها ، وإن كانت طالحة (غير سوية) لازم الخلوة والانفراد . وهنا نجد ابن باجه متأثرا بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابي (في المدينة الفاضلة) ، إذ أن الفارابي لم يدع إلى الوحدة قط ، لأن من شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة وأن تصل بهم إليها .[1]

وربما كانت النزعة المعرفية والصوفية المتقلبة في فكرة تدبير المتوحد عند ابن باجه . وهو يرسم خطى الإنسان في المدينة الفاضلة ، " فاتصال التفكير الإنساني بالعقل الفعال الذي لا يموت بموت البشر وهو العقل الكوني ، هو أسمى وظائف الإنسان ، وبالتفكر لا النشوة الصوفية ، يصل الإنسان إلى معرفة العقل الفاعل ، أو الإلهي ، ولكن قد يصبح هذا التفكير مغامرة خطيرة ، إلا إذا كانت في صمت ، والرجل العاقل هو الذي يعيش في عزلة هادئة بعيدا عن الأطباء ، ورجال القانون والناس أجمعين ، أو لعل مجموعة من الناس أو الفلاسفة يؤلفون جماعة تسعى لطلب المعرفة في رفق وتسامح بعيدا عن صخب الشعب وجنونه ".[2]

ويرى بعض الباحثين أن ما ذهب إليه ابن باجه في كتابه تدبير المتوحد والذي تعرض فيه للمدينة ووصفها على نحو مختصر من جمهورية أفلاطون فعنده أن المدينة

---

١ - دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) - جـ١ - صـ ٥٥ ، صـ٥٦ .
٢ - ول ديورانت - قصة الحضارة - جـ١٣ - عصر الإيمان - صـ ٣٦٩ .

الفاضلة هذه . قد خلت من صناعة الطب . وصناعة القضاء ؛ لأن أهلها لا يمرضون لاغتذائهم بالأغذية الصحية ، ولعدلهم في تصرفاتهم ، فأهلها صحاح الابدان ، عادلوا الأحكام ، وذكر أنه في هذه المدينة الفاضلة أعطي كل إنسان ما هو مستعد له .

وهو يقسم أعمال الانسان إلى أعمال اضطرارية ، كالهوي من فوق ، والاحتراق اذا مسته النار ، وبعض اعمال يشترك فيها مع النبات وبعضها يشترك مع الحيوانات . وأما الأفعال الإنسانية الخاصة ، فهي ما تصدر عنه بإرادته . وقلما يوجد العمل البهيمي الا ممزوجا بالإنسان وتوسع في تقسيم الأعمال الإنسانية ، حسب التغيرات الفلسفية المعهودة ، وبما يناسب اسم كتابه في تدبير المتوحد ، ونصح بالبعد عن الناس ، ورأى أن الخير أن المتوحد يعيش وحده ، حتى ولو اضطرته الظروف أن يكون مقيما وسط جماعه . لأن العناية القصوى للإنسان الكامل هي أعمال العقل والتأمل . وهذا لا يتأتى إلا بالدرس والفكر ، ولا يكون إلا بالتوحد . وفي رأيه أن هناك عقل واحد أقتبس منه كل إنسان جزء أو قبسة تختلف كبيرا أو صغرا وربما كانت هذه الفكرة من ضمن الأسس الفكرية التي بنيت عليها فكرة وحدة الوجود . [١]

إذن ، ومن خلال هذه التحليلات لما ورد في كتاب ابن باجه تدبير المتوحد أنه يريد أن يصل بالإنسان إلى فكرة الإنسان المتوحد ، والذي يجب أن يكون صورة للتدبير السياسي للحكومة الفاضلة ، ولم يذهب ابن باجه إلى هذا التصور من فراغ بل كان يلجأ إلى الممارسات التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول إصلاحها ، فنشأت لديه فكرة المجتمع الأمثل الذي يبدأ من الفرد وهو الخطوة الأولى للإصلاح [٢]

وجدير بالذكر أن ابن باجه يوضح بعض الخطوات التي تصل بالفرد إلى تحقيق غايته وسط المجتمع ، أو بالمجتمع كنواة أوليه لهذا المجموع – ويسمو بذلك إلى السعادة والحياة السعيدة ، بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود ، والفعل الحر الاختياري الذي يصور بعد الفكر والروية ، أي هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه ، إذ قد يفعل الإنسان فعل لا غاية من ورائه ، كما يفعل الطفل الصغير أو الحيوان عندما يحطم شيئا أو حجرا عثر به ، أما إذا حطمه لكي لا يعثر به غيره ، ففعله

---

١ - أحمد أمين – ظهور الإسلام – جـ ٤ – صـ ٢٣٦ ، صـ٢٣٧ .
٢ - دكتور محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – جـ١ – صـ ٤٤٢

إنسان ، ويمكن أن تسميه صادرا عن العقل [١] كذلك يجب أن يعتزل الفرد المجتمع في بعض الأحيان لكي يتفرغ لعمل فعل طبقا للعقل ، وأن يتولى تعليم نفسه بنفسه وإن كان للإنسان أو الفرد أن ينتفع بوجه عام بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ بمساوئها في ذلك . [٢]

فالخلاصة هي أن الإنسان الكامل المتوحد هو الذي يعيش طبقا لدواعي العقل ، وينمي عقله في جو من الحرية الخالصة ، ويتثنى له ذلك باعتزاله والعكوف على تعليم نفسه بنفسه . ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة (وهذا يذكرنا بمنهج وطريقة جماعة أخوان الصفاء بالمشرق العربي ، ومما لا شك أن رسائل أخوان الصفاء ذهبت ونقلت إلى الغرب والأندلس وتعرف عليها بعض الفلاسفة والمفكرين ، ووجدت آراء جماعة أخوان الصفاء رواجا بين بعض الأوساط الفلسفية بالمغرب .

ولذلك نلاحظ من خلال تحليل موقف ابن باجه في تدبير المتوحد ، أو الإنسان المتوحد يشير إلى أهمية الصداقة ، وتقرير روح المحبة في نظام الجماعة التي تحيط بالفرد أو الإنسان المتوحد . وهؤلاء هم السعداء حقا ، والخالدون الذين أصبحوا أنوارا مشرقة ، تجد نفوسهم راحتها في الاتحاد بالعقل الأعلى ، أو الفعال أو العقل الإلهي – مصدر الفيض والنور . [٣]

ولا ينسى ابن باجه تذكير هذا الإنسان الكامل أو المتوحد بأن له غايات متدرجة ومتعددة ، منها : فله جسم يجب أن يعتني به ، لأنه يعد أداة يستخدمها في تحقيق غايات أخرى ، وكذلك لديه إدراكات نفسية من حس ، وخيال وتذكر ، يشارك فيها غيره من أقرانه في المجتمع . وكذلك الحيوان ، إلا أن الإنسان يتميز عن هؤلاء بتكوين المعاني العقلية ، والاستدلال العقلي ، والمحرك الحقيقي للإنسان هو الرأي والفكر الصائب ، لكن الغاية القصوى للقوة الفكرية لهذا الإنسان المتوحد هي الحكمة أو الفلسفة .... إلخ [٤]

١- دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٧٣ ، كذلك نظرنا دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده (شروح وتعليقات لفقرات ونصوص لكتاب تدبير المتوحد ابن باجه) بالهامش – صـ ٣٧٢ ، صـ ٣٧٣ ، صـ ٣٧٤ .

٢- المصدر السابق – صـ٣٧٤ ، كذلك دكتور حسن إبراهيم – تاريخ الإسلام الثقافي والديني بالمشرق والمغرب والأندلس – صـ ٥٣٩ .

٣ - للمزيد – دكتور محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – جـ١ – صـ ٤٤٦ .

٤ - دكتور محمود قاسم - ابن باجه (بحث ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ١ – صـ ٥٣ .

ومن الجدير بالذكر - أن لابن باجه بعض القصائد الشعرية التي نظمها تدل على مذهبه الممتزج بفلسفته في النفس والروح والنورانية العقلية يقول فيها :

يا باكيا فرقة الأحباب من شحط	***	هلا بكيت فراق الروح للبدن
نور تردد في طين إلى أجل	***	فانحاز علوا وخلى الطين للكفن
يا شد ما افترقا من بعدما اعتنقا	***	أظنها هدنة كانت على دخن
إن لم يكن في رضا الله اجتماعهما	***	فيا لها صفقة تمت على غبن [١]

ثانيا : ابن طفيل : مذهبه وآراءه الفلسفية:- ت عام (٥٨١) هـ

١- تمهيد :-

كانت دولة المرابطين ، تسير على هدى الفقهاء الذين كان لهم رأي في إدارة شئون البلاد ، والإشراف على الحياة الفكرية والثقافية ؛ وقد ارتاب المرابطون في آراء الفلاسفة تمسكا بمذهب السلف الصالح الذي لا يقبل أن يحيد عما جاء به القرآن والسنة . وظل الأمر على هذا الحال حتى قامت دولة الموحدين لتحل محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت ، وادعى أنه المهدي منذ عام (٥١٥)هـ ، وأقام دعوته على مذهب التوحيد الكلامي المستمد من آراء علماء الكلام وفلاسفة المسلمين – على مذهب الأشعرية – ومن هنا بدأت الدولة الموحدية ، أول دولة بالمغرب تناصر تيارات الفلسفة الإسلامية ، وظهر فيها حرية الرأي لأول مرة في تاريخ المغرب وفي عهد خلفه أبي أيوب يوسف (٥٥٨- ٥٨٠) هـ ، وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠- ٥٩٥) هـ بلغت سيادة دولة الموحدين أوج مجدها ، وكان مقرها مراكش ، وكان من حسنات هؤلاء ، وهذه الدولة ظهور طائفة من كبار الفلاسفة مثل ابن طفيل ، وابن رشد [٢] .

لقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحررا من الناحية العقلية في ظل حكم دولة الموحدين – كما أسلفنا – والذين أدخلوا علم الكلام الأشعري إلى بلاد المغرب العربي ، بالإضافة إلى

١- أحمد أمين – ظهر الإسلام – جـ٣ – صـ ٢٣٨ (نود أن نشير إلى أن بعض الباحثين في فلسفة ابن باجه ينسبون هذا النظم والشعر إليه ، بينما يذهب البعض الآخر إلى نسبة هذه الأبيات وغيرها إلى ابن طفيل معتمدين على ما ورد في كتاب عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب) راجع دكتور عاطف العراقي – الميتا فيزيقيا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٣٧ - ط دار المعرف ١٩٨٢م .

٢ - دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٧٥ - كذلك دكتور حسن إبراهيم - تاريخ الإسلام الديني والسياسي ... بالمغرب والأندلس -جـ ٤ – صـ ٥٤٠ .

ولعهم بالفلسفة ، الأمر الذي أدي إلى ظهور كبار الفلاسفة بالمغرب ، كابن طفيل وابن رشد ، وكتب التراجم تفيد أن الخليفة أبا يعقوب بن يوسف كان يجمع بين أمرين التفقه والدين والورع ، والطموح إلى الحكمة والفلسفة.[١]

٢- حياته ومذهبه :

ابن طفيل ، فيلسوف مغربي مشهور ، وهو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي ، من قبيلة قيس المعروفة ، وكان يسمى كذلك الأندلسي والقرطبي أو الأشبيلي ، وكان طبيبا في بلاط دولة الموحدين ، للسلطان أبي يعقوب يوسف ، ويقال أنه كان وزيرا لـه . وكان ذا تأثير كبير على هذا السلطان ، فاجتذب العلماء إلى البلاط فقدم الشاب (ابن رشد) إلى هذا السلطان أبي يعقوب في مهمة شرح كتب أرسطو ، فقد كان أبو يعقوب يوسف أمير المؤمنين شديد الشغف بالحكمة ولديه دراية واسعة بالمسائل الفلسفية .... إلخ .[٢]

وقد عش ابن طفيل بخلاف ابن باجه حياة هادئة فاقبل على دراسة الكتب وانقطع إلى العلم وأثر ذلك على الاختلاط بالناس ، وكان شغوفا بالفلسفة وإن لم يتخصص فيها ، فقد كان يلم بالآراء الفلسفية ، دون أن يؤلف كثيرا فيها ، وكان يميل إلى التأمل والتفكير أكثر من التأليف والكتابة الكثيرة ، بالإضافة إلى شغفه بالفلسفة شغف أيضا بالعلوم الأخرى كالطب ، والفلك ، والشعر ، والأدب وقد نظم كثيرا من القصائد ، يضاف إلى ذلك – أن أكثر ما كان يميز ابن طفيل في الحكمة والفلسفة هو : أن يمزج بين الحكمة اليونانية وبين حكمة أهل المشرق ، ليخرج للناس رأيا جديدا في الكون .[٣]

وربما تميزت اتجاهاته الفلسفية عن سلفه أو خلفه (نقصد ابن باجه وابن رشد) ، من حيث طريقته في التأمل والتفكر والمزج بين حكمة اليونان وحكمة أهل المشرق ، وتأثره بشدة بفلسفة المشرق العربي وبصفة خاصة ابن سينا (٤٢٨)هـ في قصة حي بن يقظان حيث يرجع منشأ الجماعة السعيدة إلى الفرد بدلا من أن يجعل المفكر المتوحد وطائفة صغيرة

---

١ - للمزيد من التفاصيل : عبد الواحد المراكشي -- المعجب في تلخيص أخبار المغرب -- صـ ٢٤٠ – كذلك - دكتور عاطف العراقي -- الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٣٣ .

٢ - دائرة المعرف الإسلامية – جـ ١ – صـ ٣٢٧ ، صـ ٣٢٨ مادة (ابن طفيل) .

٣ - دي بور -- تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ ٣٧٦ ، صـ ٣٧٧ ، كذلك دكتور حسن ابراهيم – تاريخ الاسلام ...... جـ ٤ – صـ ٥٤٠ .

يكونون دولة [١] داخل دولة كنموذج لحياة سعيدة . وقد توفى ابن طفيل عام (٥٨١)هـ (١١٨٥-١١٨٦) م بمراكش وترك بعض الآثار الفلسفية والتي تدل على درايته الواسعة بآراء ومذاهب فلاسفة المغرب واليونان وفلاسفة المشرق ومن ذلك ثبت أن لابن طفيل عدة دراسات في المجالات الأدبية ، والطبية والفلكية والفلسفية ، فقد كان فلاسفة العرب ينظرون إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة ، بمعنى أن دائرة الدراسات الفلسفية كانت تتسع لتضم كل العلوم . طبقا للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة ، وإن كانت دراسات أو مؤلفات ورسائل ابن طفيل في هذه المجالات قد فقد معظمها بسبب تقلبات الزمان ، والمكان . ولم يبق إلا مؤلفه الخالد " قصة حي بن يقظان " [٢] حيث تلخص لنا هذه القصة مذهب واتجاه ابن طفيل في الفلسفة .

أما عن مذهب ابن طفيل ، فإننا نلاحظ من خلال دراسة قصة حي بن يقظان وتحليل ما ورد من أفكار – يمثل المذهب التوفيقي بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين ، من خلال المزيج الافلاطوني الجديد عند أفلوطين وبين حكمة فلاسفة المشرق الإسلامي . أو بمعنى آخر ، فإن قصة حي بن يقظان هذه أشار إليها بعض المستشرقين من امثال بوكوك "Pococke" باسم " أسرار الحكمة الإشراقية " – تعبر عن فلسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة في أشد صورها صوفية [٣] إذ عرض ابن طفيل بمهارة عقلية تأملية هذه الفلسفة على مراحل متدرجة ، متخذا لذلك إنسانا قصصيا موهوبا قادرا على التفكير وجد منذ طفولته في جزيرة مقفرة ، وهناك استطاع بقوة عقله فقط أن يكشف عن الفلسفة (الحكمة) . وأسس ابن طفيل بذلك لنفسه مذهب الأفلاطونية الجديدة في صورته الإسلامية . وقد سمى ابن طفيل هذا الإنسان حي بن يقظان ، وهو رمز للعقل ، أي ابن الله ، ثم تظهر في نهاية هذه القصة شخصيتان هما " سلامان وآسال " . وهما يمثلان قصة مشابهة تماما لقصة حي بن يقظان تنسب إلى ابن سينا من فلاسفة المشرق ... [٤]

---

١ - المرجع السابق – صـ ٣٧٧ .

٢ - دكتور عاطف العراقي – الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٣٧ وما بعدها .

٣ - ذهب إلى هذا الرأي أيضا – أحمد أمين – ظهر الإسلام – جـ٣ – صـ ٣٤٢ ؛ فقال " وقد ألف ابن طفيل هذه القصة مقتبسا الفكرة والاسم من ابن سينا وتأثر فيها أروع تأثر بالأفلاطونية الجديدة (الحديثة)

٤ - دائرة المعارف الإسلامية – جـ١ – صـ ٣٢٨ .

ولعل مغذى مذهب ابن طفيل من قصة حي بن يقظان هو : محاولة شرح بعض المسائل الفلسفية في أسلوب قصصي ، كالكلام عن الله ، وصدور الكون ، ونظرية المعرفة ، والفلسفة الطبيعية وغير ذلك من المسائل الفلسفية التي نهج فيها ابن طفيل نهج من تقدمه من فلاسفة المشرق العربي كالفارابي ، وابن سينا ، وإخوان الصفا ، وقد انتهى إلى وضع مذهب في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وأن العقل والوحي سبيلان للمعرفة الصحيحة ، غير أن الفلسفة يجب أن يترك أمرها إلى الخاصة دون العامة من الناس . وقد رمز إلى ذلك في قصة حي بن يقظان ، بعجز الملك سلامان عن فهم ما وصل إليه حي بن يقظان عن طريق العقل ، وإن كان قد أدركه عن طريق الدين .[١]

والآن وبعد أن عرضنا لحياة ابن طفيل وتطورها وصلته بالتيارات الفلسفية ومذهبه الفلسفي الذي يقوم على محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين ، من خلال المزج الفلسفي الأفلاطوني الصوفي والتأمل العقلي في قصة حي بن يقظان . نود هنا أن نشير إلى موقفه النقدي والتحليلي لبعض المذاهب الفلسفية عند فلاسفة المشرق العربي .

٣- موقف ابن طفيل النقدي من المذاهب الفلسفية :-

نحاول هنا أن نكشف عن منهج ابن طفيل النقدي من بعض المذاهب الفلسفية بالمشرق العربي ، وبصفة خاصة عند الفلاسفة الذين يمثلون تيارات هذه المذاهب الفلسفية ، وكانت لآرائهم الفلسفية صداها الكبير بالمشرق والمغرب على السواء ، كالفارابي ، وابن سينا ، والغزالي ومن المغرب ابن باجه .. وذلك من خلال مقدمات موجزة عن الفلسفة الإسلامية.

أ- الفارابي : (٣٣٩هـ = ٩٥٠م) :-

يأخذ ابن طفيل على الفارابي ما ذهب إليه في نظريته الخاصة بالنفس الكلية ، التي تنكر خلود الأرواح الفردية ، ثم نسب إليه أنه قال في كتابه " الأخلاق " أن القول بوجود

---

١ - المصدر السابق – صـ٣٢٩ . (لقد أشار ول ديورانت إلى قصة حي بن يقظان هذه بأنها أعظم قصة فلسفية في أدب العصور الوسطى وقد أخذ ابن طفيل عنوان قصته من ابن سينا – وقد ترجمت إلى اللغة الإنجليزية في عام (١٧٠٨)م) راجع قصة الحضارة – عصر الإيمان – جـ ١٣ – صـ ٣٦٩ .

حياة أخرى أمر لا يصدقه العقل ، وأن السعادة لا توجد إلا في الحياة الدنيا ، وأن كل ما يقال خلاف ذلك هذيان وخرافات عجائز " [١]

ويضيف الدكتور عاطف العراقي إلى ذلك – أن الفارابي – فيما يرى ابن طفيل قد أثبت في كتابه " الملة الفاضلة " بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، أي بقاء أبدي ، ثم يصرح في كتابه " السياسة المدنية " بأنها منحلة وسائرة إلى عدم ، وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة .

ويتناول ذلك بالتحليل والنقد من جانب ابن طفيل لمذهب الفارابي فيذكر قول ابن طفيل " إن الفارابي بهذا الرأي ، قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل قلوب الخلق أجمعين ، إذ إن هذا الرأي قد جعل الفاضل والشرير في رتبة واحدة لأنه يؤدي إلى الذهاب بأن مصير الكل إلى العدم ، وهذه – فيما يعتبره ابن طفيل – زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر " يضاف إلى ذلك سوء معتقد الفارابي في النبوة ، إذ انها في بزعمه للقوة الخيالية على وجه الخصوص ، كما أنه (أي الفارابي) يفضل الفلسفة عليها . [٢]

يضاف إلى ما سبق أن ابن طفيل لم يكن يثق كل الثقة فيما ورد عن الفارابي من أفكار في المنطق أو الفلسفة إذ رأى " أن ما ورد إلينا من كتبه في الفلسفة والمنطق كثيرة الشكوك " . [٣]

ب- موقفه من ابن سينا (٤٢٨هـ = ١٠٣٧ م) :-

يتعرض ابن طفيل لابن سينا وفلسفته بالتحليل والنقد خلال قصة حي بن يقظان . فيقول " إن كتاب الشفاء لا يعبر عن فلسفته ، كما اعترف هو بذلك . بل هو عرض للفلسفة الأرسطية ، أما فلسفته الحقيقية فهي الحكمة المشرقية ، التي توجد في عدد من الرسائل التي ألفها الرئيس ابن سينا ، ثم يتهم ابن طفيل ابن سينا ضمنا بأنه حور فلسفة أرسطو وأساء عرضها ، فيقول " غير أننا نجد كتاب الشفاء وأشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو ، هذا بالإضافة إلى غموضه وتعمقه ، حتى أننا لا نستطيع فهم كلامه في كثير من الأحيان " .

---

١ - دكتور محمود قاسم - ابن طفيل (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) – جـ١ – صـ١٩٠

٢ - دكتور عاطف العراقي – الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٤٦ ، كذلك ابن طفيل – قصة حي بن يقظان – صـ٦ ، صـ٧ – ط الخانجي ١٩٠٩م .

٣ - المصدر السابق – رسالة حي بن يقظان – صـ٧ .

ويبدو أن ابن طفيل ، قد أعجب بالفلسفة المشرقية عند ابن سينا فصرح بأنه " يبث أسرار هذه الحكمة في رسالته حي بن يقظان " التي أخذ عنوانها من رسالة لابن سينا ، ولذلك يشير ابن طفيل إلى أن من أراد لاحق فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية " . (١)

ويشير بعض الباحثين إلى أن فلسفة ابن سينا ليست مزيجا من الأرسطاطاليسية الخالصة ، بل يتخللها عناصر أفلاطونية ، وعناصر أفلوطينية ممتزجة بعناصر أخرى إسلامية وغير إسلامية . (٢)

وعلى ذلك فإن فلسفة ابن سينا خليط ، ومزيج بين الأرسطية ، والأفلاطونية والأفلوطينية المحدثة ، وبين العناصر والأفكار الإسلامية .

جـ- **الغزالي (٥٠٥هـ = ١١١١م)** :-

يتجه ابن طفيل في إشارات موجزة ، وتحليلات نقدية إلى الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥) هـ ، وفيما وصل إليه من بعض كتب ورسائل الغزالي متضمنة لمذهبه الفلسفي ، مبينا ما وقع فيه الغزالي من متناقضات في آرائه الفلسفية أو الصوفية ، " فيتهم الغزالي بأنه كان يماشي الناس ، ويكتب لهم حسب أهوائهم ، وكذلك يصفه بالتناقض ، لأنه كان يقول قولا في موطن ، ثم ينقضه في موطن آخر " (٣) لكن ابن طفيل لم يكن دقيقا في نقده لمنهج الغزالي وآرائه الفلسفية ، إذ أن ابن طفيل كان يتصيد النصوص من كتب مختلفة ، ثم يحاول الجمع بينها على نحو من التعسف والتحامل أحيانا . (٤)

وعلى كل حال ، فإن ابن طفيل يضرب بعض الأمثلة على التردد والتخبط عند الغزالي مستدلا برأي الغزالي في مشكلة الخلود ، فالغزالي يكفر الفلاسفة في كتابه " تهافت الفلاسفة " حين اعتقدوا بالخلود النفساني والروحاني دون الجسماني ، بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب إنما يكون في رأيهم للنفوس خاصة ، في حين أنه قال في أول كتاب الميزان فيما يروي ابن طفيل : إن هذا الاعتقاد وهو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتابه

---

١ - دكتور محمود قاسم - ابن طفيل (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) صـ ١٩٠ ، كذلك دكتور عاطف العراقي - الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٤٨ .
٢ - المصدر السابق – صـ ٤٩ .
٣ - ابن طفيل- رسالة حي بن يقظان – صـ٨ - ط الخانجي ١٣٢٧هـ ، ١٩٠٩م .
٤ - دكتور محمود قاسم - ابن طفيل (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) صـ ١٩١ .

المنقذ من الضلال ، أن اعتقاده هو واعتقاد الصوفية ، ،أن أمره قد وقف عليه بعد طول بحث " .[١]

وحقيقة الأمر هنا ، أن ابن طفيل ليس هو الشخصية الفلسفية الوحيدة الذي وجه مثل هذه الانتقادات لمذهب الغزالي الفلسفي أو الصوفي ، بل ربما ذهب بعض العلماء أو المفكرين الفلاسفة إلى مثل هذه الانتقادات لمنهج أو طريقة الغزالي الفكرية – فعبد الحق بن سبعين الفيلسوف الصوفي المغربي ت عام (٦٦٧) هـ ينتقد الغزالي في مذهبه ويقول عنه " أن الغزالي لسان دون بيان ، وصوت دون كلام وتخليط بجميع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ... إلخ [٢]

وكذلك ذهب الإمام أبو عبد الله المازري المالكي على سبيل المثال أيضا ، يقول مجيبا لمن سأله عن حال كتاب الإحياء في علوم الدين ، وصاحبه الغزالي " إن كتابه متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة ، وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها " [٣]

والحقيقة أن الإمام الغزالي ، درس جميع التيارات الثقافية والعلمية في عصره والعصور السابقة عليه ، وأحاط إحاطة تامة بمذاهب الفلاسفة ، والمتكلمين المعتزلة والأشاعرة ، والصوفية وأهل السنة منهم ، كذلك أحاط بعلوم الفقه وأصوله المختلفة ، وإن اعترف بأنه كان ضعيفا في علم الحديث ، لذلك ظهر الغزالي بمذاهبه المتعددة ، مزيجا من هذا وذاك فكان فيلسوفا مع الفلاسفة ، متكلما مع المتكلمين ، صوفيا مع الصوفية حيث جمع بين تيارات التصوف الإشراقي والنوراني والفلسفي وبين التصوف السني القائم على أصول من الكتاب والسنة ، وكان أصوليا فقيها مع الفقهاء . وظهر هذا المزيج كله في مذهبه يضاف إلى ذلك أنه كان حرا في تفكيره ، ينشد الحق أنى وجده ، والحق هو ضالته المنشودة يعرف لكل إنسان قدره فهناك العوام ثم الخواص ، ثم خواص الخواص . وقد نشأ في عصر يموج بالاضطرابات السياسية والفكرية والتشكيك في العقيدة ، فهاجم الفلاسفة وغلاة التصوف الفلسفي ، بالإضافة إلى غلاة المتكلمين من المعتزلة ، والقدرية والشيعة وغيرهم ، حفاظا

---

١ - دكتور عاطف العراقي - الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٥١ ، كذلك ابن طفيل- حي بن يقظان - صـ٨ ، صـ٩ - ط الخانجي بمصر ١٣٢٧هـ ، ١٩٠٩م .

٢ - راجع – دكتور عبد الرحمن بدوي - (رسائل ابن سبعين الفلسفية) – المقدمة – ط الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٥٦م .

٣ - دكتور عاطف العراقي - الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ ٥٢ .

على أركان العقيدة الإسلامية ، وقد لفت نظره اختلاف الناس من حيث القدرة على التصور والفهم ، فاتبع مناهج أهل السنة في توضيح أصول العقيدة للعوام ، حفاظا على عقائدهم ، واتبع مناهج الفلاسفة في تحليل وبيان الجوانب الفكرية والفلسفية في العقيدة الإسلامية متبعا منهجه وقانونه في التأويل لإظهار قيمة العقيدة وأن الوحي الإلهي قد أحاط بكل شيء علما ، وأنه لا تناقض بين العقل الفلسفي ، والنقل أي الدين ونصوصه بناء على الفطرة الإنسانية السليمة ، ثم أظهر لذوي التأملات الروحية والأذواق القلبية من الصوفية الجوانب الإشراقية النورانية في معاني النصوص والعبادات الإسلامية . فضمّن ما نسميه " بعلم فقه الباطن" بكتابه إحياء علوم الدين . فكان يقوم منهجه على إظهار الجانب الظاهري في العبادات والشرائع والعقائد وهو ما يفيد العامة من الناس ، ثم يعقب ذلك بتفسير وإظهار الجوانب الروحية والقلبية الباطنية في الشرائع والعقائد الإلهية مبينا ما هو الظاهر ، وما هو الباطن .. وهكذا .

الخلاصة : هو أن الإمام أبو حامد الغزالي كان يحمل على عاتقه كفقيه ومتكلم أشعري شافعي أن يؤلف للعامة لهدايتهم ، ويؤلف للخاصة وخاصة الخاص أيضا لإظهار مكنونات الأصول الإسلامية من استدلالات عقلية ونظرية فكرية فلسفية ، لإقناع هؤلاء وأولئك بصدق العقيدة الإسلامية ، وإعجاز النصوص والوحي الإلهي في شتى المراحل والجوانب المختلفة . وشمولية العقيدة الإسلامية لأمور الحياة الدنيا المادية ، والحياة الروحية في الآخرة لاتساع دائرة الفهم والاستنباط من النصوص الإلهية ، إذ أن لهذه النصوص (القرآن الكريم) ظاهر وباطن ، وحد ومطلع .. إلخ .

د - **موقف ابن طفيل من ابن باجه** : -

لقد تأثر ابن طفيل بفكرة ابن باجه عن الإنسان المتوحد ، والتي جاءت بكتاب ابن باجه " تدبير المتوحد " بل ويشيد بفكرة وفلسفة وآراء وعلوم ابن باجه في مواضع أخرى ويقول عنه " أنه بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا أثقب ذهنا وأوضح نظرا وأصدق روية ، بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته " . وأكثر ما يوجد له من المؤلفات ، إنما هي مؤلفات غير كاملة ككتابه في النفس ، وتدبير المتوحد ، وما

كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، أما كتبه الكاملة ، فهي كتب وجيزة ، وترتيب عباراتها ليس على الوجه الأكمل مما ، مما يجعل الوصول إلى حقيقة آرائه شيئا عسيرا وصعبا [١]

وقد لا يخفى علينا مدى إعجاب ابن طفيل بالفيلسوف المتوحد ابن باجه وبصفة خاصة أن فكرة المتوحد أي الإنسان المتوحد موجودة عند كل منهما . كما أن حديث ابن طفيل عن العقل الفعال فيه تأثر بفلسفة ابن باجه ورفض لطريقة الغزالي . [٢]

٤ - قصة حي بن يقظان ودلالتها الفلسفية :-

أ – تلخيص موجز لقصة حي بن يقظان :

تقع هذه القصة أو (رسالة حي بن يقظان) ، والتي وصفها ابن طفيل ، مسترشدا بما سبق من قصة مماثلة في الحكمة المشرقية لابن سينا وكما أشار ابن طفيل في المقدمة بقوله " سألت أيها الأخ الكريم ، الصفي الحميم منحك الله البقاء الأبدي ، وأسعدك السعد السرمدي أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الإمام الرئيس أبو علي بن سينا " [٣] في حوالي ٧٨ ثماني وسبعين صفحة ، تضم مقدمات تمهيدية تعبر عن موقف ابن طفيل المنهجي والنقدي تجاه بعض تيارات التفكير الفلسفي لدى فلاسفة المشرق (الفارابي وابن سينا والغزالي) بالإضافة إلى ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ) . ومليئة بالأفكار والدراسات العلمية والفلسفية في الوجود ، والطبيعة والكون بما فيه من إنسان ، وحيوان ، ونبات وأفلاك ونجوم وكواكب ، وعناصر طبيعية كثيرة ، كل هذا في سبيل الاستدلال من جانب ابن طفيل على أن الإنسان يستطيع أن يهتدي بفطرته العقلية ، ونظرته التأملية إلى ملكوت السماوات والأرض ، والوصول إلى معرفة الحق والحقيقة الإلهية ، والاتصال بالعقل الفعال ، والاهتداء إلى معرفة الله تعالى بناءً على الفطرة السليمة والفكر العقلي الثاقب .

وقد اطلعنا على كثير من الدراسات والتحليلات الفلسفية والعلمية من جانب الدارسين في الفلسفة الإسلامية من المستشرقين والمفكرين العرب والمسلمين ، حول هذه الرسالة أو

---

١ - للمزيد – راجع ابن طفيل – رسالة حي بن يقظان – صـ٦ ، صـ٧ . – كذلك دكتور عاطف العراقي – الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل – صـ٦٠ .

٢ - دكتور عاطف العراقي – المصدر السابق – صـ٦٢ . كذلك ابن طفيل – رسالة حي بن يقظان – صـ٨ ، صـ٩ .

٣ - نظرنا : ابن طفيل – رسالة حي بن يقظان – (صـ١ المقدمة) – ط الخانجي ١٩٠٩م .

هذه القصة ، ووجدنا أنه لا اختلاف بينهما فيما يتعلق ، بجلاء حقيقة المقصد وسلامة النظر عند ابن طفيل ، ونريد هنا أن نركز على أكثر هذه الدراسات والتحليلات الفلسفية وضوحا ، مسترشدين بما ورد عند الدارسين الآخرين وبسياق النصوص الواردة بالرسالة ، ومن النواحي والدلالات الفلسفية ..

" تجري أحداث القصة على جزيرتين – الأولى – يسكنها مجتمع إنساني تقليدي تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا ، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال ، واعتقادهم الديني سطحي ساذج فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية ، وقد جاء القرآن الكريم على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلي ، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص والتأويلات .

وقد ظهر في هذه الجزيرة (الأولى) ، فتيان أحدهما سلامان ، والآخر آسال (أو أبسال) ، وقد تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلي ، وتغلبهما على الشهوات . وكان الأول منهما ذا نزعة عملية ، فنجده يساير العامة ، ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم .

أما الثاني ، فإنه كان ينزع نزعة صوفية عقلية ، ويعتزل مجتمع الجزيرة ، ثم يتجه إلى جزيرة مجاورة (وهي الجزيرة الثانية) ، التي تجري عليها أحداث القصة (حي بن يقظان) ، التي يسكن بها .

وقد نشأ حي بن يقظان في هذه الجزيرة وتربى على الفطرة ، وقد يكون قد ألقي به في اليم أو الماء في صندوق [1] فاستقر على الجزيرة بعد أن حمله الماء إليها ، أو يكون قد تولد طبيعيا من العناصر الطبيعية [2] وقد تكفلت به ظبية (غزالة) فأرضعته وهذا يشير إلى التكافل بين الموجودات والكائنات من نبات وإنسان ، وحيوان ، ثم أخذ يتدرج في مدارج المعرفة ، فتعلم بنفسه كيف يكفي حاجته المادية ، وقد كافح (حي بن يقظان) حتى خرج من الطور الحيواني الأول ، ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره اكتشافه للنار ، وهو يمضي في حياته البريئة من المادية ، فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه وملبسه ، ويحاول تصحيح حركاته ، ويقتصر في مطالب حياته ولا يسرف الغذاء أو أكل اللحوم ، ثم هو يمر

---

١ - نظرنا - ابن طفيل – رسالة حي بن يقظان –صـ١٣ .
٢ - نفس المصدر – صـ ١٤ وما بعدها .

خلال حياته في سبع مراحل ، كل منهما في سبع سنين ، ثم يصل في نهايتها إلى حالة الفناء ، فيصير (عقلا خالصا) فتصبح روحه مرتبطة بالعالم العلوي وتكون غايته أن يتلمس (الواحد) في كل شيء وأن يشهد (الحضرة الإلهية) ، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ، ويرى التجلي الإلهي شاملا ويكون عمزه قد بلغ التاسعة والأربعين ، وأشرف على الخمسين.

ومن هنا يحدث اللقاء بينه وبين (آسال) – الذي هجر من الجزيرة الأولى ليعتكف في الجزيرة الثانية – والتي بها حي بن يقظان هذا . زاهدا في الدنيا ، ومجتمع الناس ، وقد كان تفاهمهما صعبا في بداية الأمر ، إلا أن آسال هذا ، استطاع أن يفهم لغة حي بن يقظان بعد فترة .

وقد اكتشفا أن العقيدة الدينية التي سادت في مجتمع الجزيرة الأولى (التي بها سلامان) قد انتهى إليها حي بن يقظان وعرفها بدقة أكثر كمالا بهداية (العقل الفعال) . وعرف (آسال) أن العقيدة ما هي إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم الاجتماعية ، وأنه لكي تتكشف الحقيقة يجب استخدام منهج التأمل الرمزي . فالعقيدة ظاهر وباطن ، ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال . ويفهمه (الخاصة أو المتوحدون) ، على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم .

وتمضي القصة ، فنجد حي بن يقظان ، يصحب آسال في رحلة إلى الجزيرة المجاورة (الأولى) لكي يخرج أهلها من حال الجهل ، ويعلمهم أسرار الحقيقة ، لكن حي بن يقظان يجد أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفي ، كلما ازداد نفور الناس منه ، حتى ناصبوه العداوة فاضطر حي بن يقظان هو وصاحبه (آسال) إلى الرحيل عن هذه الجزيرة عائدين إلى جزيرتهم الخالية ، وذلك لكي يعتكفا لعبادة الله عز وجل عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت .

وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية ، وأن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين ، ممن لهم قوة الإدراك ، والقدرة على التخلي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

العامة من الناس لا قدرة لهم على إدراك الحقيقة ، وأن النبي محمد ﷺ ، كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية ، ولم يجهر لهم بالمكاشفات

النورانية الكاملة ، تلك التي لا يدركها سوى قلة من المتوحدين وهم : الفلاسفة المتصوفون .[١]

وبعد هذا العرض الموجز لما تحتويه هذه الرسالة أو القصة ، ماذا بها من دلالات فلسفية وصوفية ؟

ب- الدلالات الفلسفية والصوفية :

من الدلالات الفلسفية والصوفية في هذه الرسالة أو القصة عن (حي) ، أن ابن طفيل يحاول إثبات أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله تعالى عند تصور شخصية حي بن يقظان ، الذي نشأ منعزلا عن الناس ولم يتأثر بالجماعة (الناس) ، ومع هذا تمكن بعقله الفردي إدراك الحقائق الكونية ، والتدرج منها إلى معرفة حقيقة الحقائق التي أفاضت عليه بالنور والمعرفة ، وانتهى إلى أن وراء الظاهر الكونية أسبابا خفية تتصرف فيها ، وصورا تشكلها صادرة عن موجود عند الفلاسفة هو العقل الفعال .

ثم أدرك أن سعادة الإنسان أو شقاوته ترجع إلى قربه من ربه تعالى أو بعده عنه ، وأن وسيلة القرب والوصول أو الصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هي النظر والتأمل .[٢]

ومما لا شك أن هذا الاستنتاج عند ابن طفيل ، يذكرنا بالتأثير العميق لمذاهب وتيارات الأفلاطونية المحدثة ، وأمشاج من مذاهب الهرامسة في التأمل العقلي والوصول إلى الواحد والتوحد بالعقل الإلهي من خلال عملية التأمل والنظر ، وقد أشار إلى هذا التأثير الأفلاطوني والهرمسي في فلسفة ابن طفيل بعض الباحثين المعاصرين ، حيث أشار بعضهم إلى الأثر الفلسفي لمذاهب هرامسة الإسكندرية عند فلاسفة المغرب العربي . ومنهم ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان .[٣]

---

١ - دكتور محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – جـ١ – صـ ٤٤٩ ، صـ ٤٥٠ . كذلك راجعنا : ابن طفيل - رسالة حي بن يقظان – صـ١٧ ، صـ٧٨ . كذلك راجعنا : دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ٣٧٧ وما بعدها ، ول ديورانت – قصة الحضارة جـ١٣ – (عصر الإيمان) صـ٣٦٩ وما بعدها .

٢ - دكتور – إبراهيم مدكور – في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) – جـ١ – صـ٥٧ .

٣ - دائرة المعارف الإسلامية – جـ١ – صـ ٣٢٩ (مادة ابن طفيل) بالهامش ، كذلك دكتور محمد محمود أبو قحف – مدرسة الإسكندرية الفلسفية – الفصل الثالث – ط دار الوفاء عام ٢٠٠٤م .

ومن ناحية أخرى ، فإن قصة حي بن يقظان هذه ، وكما صورها ابن طفيل تمثل الأطوار التي مر بها الدين ، كما يتمثل تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . وقد سبق ابن سينا قبل ابن طفيل هذا التطور واعترف ابن طفيل بذلك [1] لكن ابن طفيل صور العقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العلم العلوي ، والذي يجب أن يتفق كما يرى ابن طفيل مع رسالة النبي محمد ﷺ ، وقد سار ابن طفيل في هذا الرأي على نفس منهج مفكري وفلاسفة المشرق من أن الدين يجب أن يقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضي فيما وراؤه [2].

أما الفلاسفة فهم القادرون على فهم وتأويل ما وراء ظاهر الدين . يضاف إلى ذلك : أن ابن طفيل يريد أن يشير إلى أن الرياضات الصوفية تحل محل العبادات بالنسبة للعامة ، فالرجل الصوفي أسمى في عبادته من الرجل المتعبد العادي ، ولعل في ذلك مسحة أفلاطونية محدثة ، وفيثاغورية جديدة ، وقد تبينت لحي بن يقظان الغاية التي يرمي إليها من التماس الواحد في كل شيء والاتصال به ، إذ أن الطبيعة تنجذب إلى الواحد الحق الله عز وجل ، كما أن الإنسان هو أسمى مخلوقات الله تعالى في الطبيعة أو الكون ، لأنه هو القادر على الفكر والنظر ، والتأمل ، وقد التزم حي بن يقظان التقليل من مطالب الحياة المادية ومنع الشهوات ملتمسا التطهر النفسي والروحي ليسمو بنفسه فوق الأرض والسماوات حتى يصير عقلا صرفا . وهذه حال الفناء التي يريدها المتصوفة [3].

هكذا نجد أن رحلة الفيلسوف المغربي الأندلسي ابن طفيل (٥٨١)هـ تسير وفق ما صوره في قصة أو رسالة حي بن يقظان ... متدرجة من الحياة العملية الطبيعية إلى حياة التأمل الفلسفي والعقلي يتخللها الرياضات الصوفية وصولا إلى التوحد بالعالم الإلهي الذي يلتمس فيه النور الإلهي ، مقتفيا في ذلك الآثار الفلسفية والصوفية التي ظهرت وكانت سائدة

---

١ - راجع قصة حي بن يقظان - صـ٤ ، صـ٥ - المقدمات .

٢ - ذهب إلى ذلك من فلاسفة المشرق الغزالي ، والمغرب ابن رشد ، في فصل المقال ومناهج الأدلة ..إلخ.

٣ - للمزيد من الدراسة والبحث راجع : دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ٣٨٠ ، صـ ٣٨٢ ، صـ ٣٨٣ . كذلك دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده (شروح وتعليقات بالهامش) صـ ٣٧٧ - صـ٣٧٩ . كذلك دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ١ - صـ ٤٥٠ ، صـ٤٥١ كذلك دكتور محمود قاسم - ابن طفيل (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ١٩٤ - صـ١٩٦ كذلك دكتور حسن إبراهيم - (تاريخ الإسلام السياسي والديني .. إلخ بالمشرق ومصر والمغرب والأندلس) - صـ٤ - صـ٥٤٢ .

عند فلاسفة المشرق فضلا عن غنوصيات أو المعارف الفلسفية اليونانية والشرقية ، في الإفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية الجديدة وهرامسة الإسكندرية .

ثالثا : أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥) :-

١- **تمهيد** :

كادت العلوم الفلسفية بالإضافة إلى تيارات التفكير الفلسفي في الإسلام تفقد مكانتها العلمية والفلسفية ببلاد المشرق العربي والإسلامي في غضون القرنين السادس والسابع الهجريين ، وبصفة خاصة على أثر هجوم الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥)هـ ، الشديد على الفلسفة والمشتغلين بها منذ كبار الفلاسفة الإسلاميين ، وما أصبح لرجال الفقه وعلماء الأصول من سطوة وسيادة في ربوع الدول العربية والإسلامية ، الأمر الذي كاد أن يصل إلى اضطهاد المشتغلين بالفلسفة ، فحل المغرب منذ القرن السادس محل بلاد المشرق ، في إيقاظ وإعادة النظرة الاعتبارية للعلوم الفلسفية مرة أخرى ، على أثر ظهور دولة (الموحدين) التي دان لها معظم دول المغرب العربي من البحر المحيط - إلى برقة إلى غير هذا من جزيرة الأندلس ، ويرى بعض المؤرخين أن الأمير أبا يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ، كان في هذه الدولة مثل المأمون (الخليفة) الخليفة العباسي ، فقد كان يحفظ القرآن الكريم ، ولديه دراية بعلوم الأدب والحديث ، ثم طمح في دراسة علوم الحكمة (الفلسفة) ، وبدأ في ذلك بعلوم الطب ، وجمع من كتب الحكمة شيئا كثيرا ، فازدهرت علوم الفلسفة في عهده ، وظهر من الفلاسفة الكثيرين [١] ، وكما أشرنا فيما سبق . منهم وأشهرهم : ابن باجه (٥٣٣)هـ ، وأبو بكر بن طفيل (٥٨١)هـ ، أبو الوليد ابن رشد (٥٩٥)هـ ، وكانت فلسفة ابن رشد أرقى ما وصلت إليه الفلسفة الإسلامية ، بل وكان لفلسفة ابن رشد - وكما سنرى فيما بعد - الفضل الكبير أكثر من غيرها في نهضة الفلسفة الأوربية ، ولكن تقدير الفلسفة في دولة الموحدين ، قصير العهد والأمد . وبعد أفول نجم ابن رشد ووفاته .

---

١ - عبد المتعال الصعيدي - المجددون في الإسلام - (من القرن الأول حتى الرابع عشر) - صـ٢٠٨ ، صـ٢٠٩ - ط مكتبة الآداب بالجماميز - بدون تاريخ .

٢ - حياة ابن رشد ومؤلفاته :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، بقرطبة عام (٥٢٠)هـ = ١١٢٦م . وكان جده قاضي قرطبة ، وقد ترك عدة مؤلفات قيمة ، وكذلك كان أبوه قاضيا ، ودرس ابن رشد في مسقط رأسه علوم الفقه والطب ، ومن شيوخه أبو جعفر هارون ، وقد كان ابن رشد في عام (٥٤٨)هـ ، بمدينة مراكش والراجح أن ابن طفيل قد رغبه في الرحلة إليها ، وهناك قدمه هذا الفيلسوف للأمير أبي يعقوب يوسف أمير أو ملك دولة الموحدين ، فشمله برعايته ، ولقد تولى ابن رشد القضاء بإشبيلية عام (٥٦٠) هـ . ورغم انشغاله بما تتطلبه تلك المناصب من أعباء ، فقد صنف أهم كتبه في ذلك العهد .[١]

ومما لا شك أن نشأة ابن رشد في بيت عريق في العلم والأدب ، الأمر الذي يسر له الإحاطة بعلوم الفقه والأصول ، والكلام ، بالإضافة إلى الطب . كان لذلك أعظم الأثر في تقريبه من بلاط الحكام والأمراء وتوليه المناصب القضائية أو الفقهية .. وفتح أمامه الطريق إلى علوم الفلسفة والحكمة لدراستها وشرحها وبصفة خاصة مؤلفات الفيلسوف اليوناني أرسطو وساعد على ذلك أيضا ، ظروف العصر الذي نشأ ابن رشد فيه " في أعقاب ملوك الطوائف الذين عرف عصرهم بالعصر الذهبي في الأندلس ، ذلك العصر الذي بلغت فيه هذه البلاد أوج عزها الفكري والفلسفي والحضاري ، كما بدأت حرية الفكر ببلاد المغرب بظهور المهدي محمد بن تومرت من قبل ".[٢]

وتذكر المصادر أن ابن رشد درس الطب والفلسفة على يد ابن باجه ، وسرعان ما انتقل من الطب إلى الفلسفة ، ولكن لم يشأ أن يظهر بالفلسفة حتى لا يتهم في عقيدته ، وقد قربه وشجعه وحماه على دراسة الفلسفة وكما أشرنا الخليفة أو الأمير الموحدي . أبو يعقوب يوسف ، والذي خلف عبد المؤمن الموحدي .[٣]

أما عن قصة لقاء ابن رشد بالخليفة الموحدي (أبي يعقوب يوسف). والذي كان له الفضل الكبير في تشجيع ابن رشد على دراسة الفلسفة وشرح مؤلفات أرسطو ، فإن أراء المؤرخين للتيارات الفلسفية بالمغرب – تتفق في ذلك ..

---

١ - دائرة المعرف الإسلامية – جـ١ – صـ٢٨٦ (مادة ابن رشد) .
٢ - دكتور حسن ابراهيم – تاريخ الإسلام (السياسي والديني ..) في مصر والمغرب والأندلس – جـ٤ – صـ٥٤٢ .
٣ - احمد أمين – ظهر الإسلام – جـ٣ – صـ ٢٤٦

تذكر المصادر : أن ابن رشد ظهر في ميدان الفكر والفلسفة بعد أن زالت الدولة المرابطية منذ نهاية القرن الخامس الهجري ، والتي كانت تناهض الفلسفة والفلاسفة ، وقد قيل أن ابن طفيل هو الذي قدم ابن رشد إلى الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي في سنة ٥٤٨هـ ، ولم يكن هذا الأمير قد تولى الحكم قبل سنة ٥٥٨هـ اذ كان شغوفا بمجالسة العلماء والفلاسفة ، وقد اشتكي إلى ابن طفيل غوامض المسائل الفلسفية في مؤلفات أرسطو ، فأشار عليه ابن طفيل بهذا الشاب ابن رشد لدراسته الواسعة في الفلسفة ودرايته العميقة بكتب أرسطو ونظرياته الفلسفية .. وفي هذا اللقاء بين ابن رشد والأمير أبي يعقوب يوسف يقول ابن رشد : " لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه ، فسألني عن أسمي واسم أبي ونسبي ، فابتدأت بذكر شرف أسرتي وقدم عهدها ثم أتى الأمير وبادرني بالسؤال : ماذا يعتقد الفلاسفة في الكون ؟ أهو قديم أزلي ، أو محدث ؟ وتداخلني الوجل عند هذا السؤال ، فأخذت ألتمس عذرا لأتخلص من الجواب ، فأنكرت أنني أشتغل بالفلسفة ، وما كنت عالما أن ابن طفيل اتفق مع الأمير على تجربتي ، فلما رأى الأمير اضطرابي التفت إلى ابن طفيل وصار يباحثه في هذا الموضوع ، فروى كل ما قاله فيه أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة ، ثم أردف حديثه بردود المتكلمين عليها ، فاطمأنت نفسي ، وأعجبت بغزارة علم الأمير ومعرفته الواسعة بفلسفة أرسطو وأفلاطون والمتكلمين والفلاسفة الإسلاميين ، وعند ذلك ذهب الخوف وأخذت أتكلم دون خوف أو وجل ، فأعجب الأمير ذلك .. وكلفني بشرح مذهب أرسطو " وتذكر المصادر أن ابن رشد صار من أحب الناس للأمير يوسف أبي يعقوب وعندما توفى الأمير ، صار خلفه الأمير أبو يعقوب بن يوسف مهتما بابن رشد أيضا ، إلا أن الوشايات بدأت ضده من جانب المنافسين لـه عند الأمير ، وادعوا عليه أنه زنديق يجحد القرآن الكريم ، ويعرض بالخلافة ، وكتب ابن رشد مرة على كتابه يصف الأمير بأنه ملك (البرين) ، فحرفها المنافسون له بكلمة (البربر) ، وقد أعرض الأمير يعقوب عن سماع هذه الوشاية أولا ، لكنه أمام هياج الشعب وحب التقرب إليه تنكر لابن رشد ، وبصفة خاصة عندما تفحصوا كتب ابن رشد الفلسفية وأخذوا منها ما ينافي ظواهر الدين ، فأمر الأمير بمحاكمته ، وتذكر المصادر أن ابن رشد ، كان صريحا ولم يتزلف للأمير الذي شهد الجلسة الكبرى لمحاكمته ، فكتبوا عنه أنه مرق عن الدين مما يستوجب عليه الحكم ، فنفاه الأمير إلى قرية ليسانه ، وتوفي عام ٥٩٥هـ بمراكش .

وفيما يتعلق بتراث ابن رشد الفكري والعلمي والفلسفي ، فبلا شك أنه غزير إلى حد كبير ، وإن قد نالته يد البلى في معظمها، إلا أن ما تبقى لنا من هذه الآثار الفلسفية والمؤلفات العلمية يكفي أن تضع ابن رشد في مصاف كبار الفلاسفة والعلماء الذين أنعشوا الفكر الفلسفي الإسلامي مرة أخرى ببلاد المغرب العربي ، وأثر ذلك في إحياء الفكر الفلسفي الأوربي من جديد ونذكر من ذلك :-

١- شروح ابن رشد على كتب أرسطو في الطبيعيات ، وما بعد الطبيعة ، والمنطق والنفس ، وكتب جالينوس في الطب ككتاب المزاج ، وكتب العلل والأمراض وكتاب الحميات ، وتمتاز شروحه بعمق الفهم والقدرة على التبسيط ، وحسن العرض ، ومناقشته للشراح الإغريق اليونانيين عليها أيضا ، مثل أديموس ، وثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي ، وكذلك الشراح من الفلاسفة الإسلاميين مثل أبي نصر الفارابي ، وابن سينا وغيرهم .

وربما كان منهج ابن رشد في هذا الصدد يمتاز بالصدق ، والدقة والعمق ومحاولة التوفيق بين وجهات النظر الفلسفي وبين العقيدة الإسلامية [1] وهذا الأسلوب الفلسفي الذي كان سائدا في مذهب ابن رشد الفلسفي بأكمله وهو محاولة التوفيق بين الرأي الفلسفي والفكر الديني الإسلامي . فمثلا كان يحاول أن يجمع بين ما تحتويه فلسفة أرسطو من آراء صادقة وبين ما تحتوي عليه العقائد الإسلامية فمثلا : يرى في شرحه لكتاب الخطاب أنه ينبغي أن تكون الأدلة الخطابية قائمة على أسس منطقية صادقة ، وهذا هو ما عرضه فيما بعد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إذ نجده بين أن الأدلة التي تحتوي عليها الآيات في القرآن الكريم تصلح للعامة والخاصة معا وفي آن واحد . [2]

٢- أما عن كتبه الخاصة : فهي كثيرة ، لكن أكثرها شهرة وأثرا في تاريخ الفكر الفلسفي : كتاب تهافت التهافت والذي يتناول آراء الغزالي ونقده للفلسفة والفلاسفة وتكفيرهم في كتاب تهافت الفلاسفة ، بالنقد والتحليل مبينا تهافت آراء ونقد الإمام الغزالي للفلاسفة في مسائلهم وموضحا عدم التعارض بين الأدلة العقلية والمنطقية وبين الأدلة الشرعية والعقائد الإسلامية.

---

١ - دكتور محمود قاسم - ابن رشد- صـ١٤١.

٢ - المصدر السابق – صـ١٤١ . كذلك للمزيد : دائرة المعارف الإسلامية – جـ١ – (صـ٢٧٧ مادة ابن رشد)

كذلك كتابه عن : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ينتقد مناهج المتكلمين وغيرهم ، ويؤكد على أهمية الأدلة الفلسفية البرهانية ثم كتاب عن فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، حيث يظهر من خلال تحليله الفكري للأفكار والنظريات أو الحقائق الدينية ، أنه لا تعارض بين العقل والنقل ، أو الفلسفة والدين ، ويحاول التوفيق بين الحكمة والشريعة بناء على الأدلة البرهانية الصادقة والتأويل العقلي الصحيح للنصوص القرآنية ، ثم كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في علوم الفقه والأصول ، وكتاب عن " العقل الفعال " ، أو الاتصال بالعقل الفعال ، ورسالة في العلم القديم ، وكتاب التحصيل حيث جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وله كتب ومقالات أخرى في الطب وشروح على أرجوزة ابن سينا في الطب ، والمنطق ، وكاد كتابه في الطب ينسى بسبب شهرته الواسعة في الفلسفة ، ولكنه كان في الحقيقة من اعظم أطباء زمانه ، فقد كان أول من شرح وظيفة شبكية العين ، وقال أن من يمرض (بالجدري) يكتسب الحصانة من هذا الداء ، وكانت موسوعته الطبية المسماة " كتاب الكليات في الطب " ، بعد أن ترجمت إلى اللغة اللاتينية واسعة الانتشار في الجامعات المسيحية .[١]

٣- ابن رشد وأرسطو – الشارح الأكبر :-

ابن رشد- الشارح الأكبر ، هكذا عرف في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، والعربية وفي الأوساط الفلسفية والدوائر العلمية الأوربية ، منذ العصور الوسطى ، وحتى عصر النهضة الأوربية ، بل إن منهج ابن رشد في تناول أرسطو بالشرح والتحليل ، لفت أنظار كثير من الباحثين الغربيين والشرقيين على السواء ، فعندما أبدى الأمير أبو يعقوب يوسف الموحدي ، رغبته في أن يكتب له أحد العلماء شرحا واضحا لآراء أرسطو ، فأشار ابن طفيل أن يعهد بهذا العمل إلى ابن رشد ، ورحب الفيلسوف بهذا الاقتراح ، لعلمه أن الفلسفة كلها قد اجتمعت في آراء الفيلسوف اليوناني (أرسطو) ، كما أن كل ما تحتاجه لتصبح موائمة لكل زمان هو أن تشرح وتفسر .[٢]

وضع ابن رشد منهجا متدرجا ، في تناول كتب أرسطو بالشرح والتحليل ومن ذلك " ثلاثة شروح ، شرح صغير ، وشرح متوسط ، وثالث كبير ، إذ كان يعد لكل كتاب من كتب

---

١ - ول ديورانت – قصة الحضارة – جـ١٣ (عصر الإيمان)- صـ٣٧١ .
٢ - المصدر السابق – صـ ٣٧٢ .

أرسطو الكبرى خلاصة موجزة في أول الامر ، ثم شرحا لها موجزا أيضا ، ثم شرحا مطولا للطلبة المتقدمين في الدرس ، وكانت هذه الطريقة المتدرجة في الصعوبة مألوفة في المدارس أو الجامعات الإسلامية بالمشرق ، وعلى الرغم من اعتماد ابن رشد على الترجمات من السريانية الى اللغة العربية لمؤلفات أرسطو ، إلا أن صبره ، أو صفاء ذهنه ، وقدرته على التحليل الدقيق والعميق ، أذاعت شهرته في أوربا كلها ، وأكسبته صفة الشارح الأكبر أو الأعظم ، ورفعت مكانته بين فلاسفة المسلمين ، ولا يعلو عليه في المنزلة إلا ابن سينا العظيم .. بالمشرق .[١]

ومما يلفت النظر في طريقة ومنهج ابن رشد ، تأثره الشديد بطريقة تفسير القرآن والحديث ، سواء في شرح أرسطو ، أو في الرد على الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه "تهافت التهافت " أيضا . إذ نلاحظ أنه يذكر متن أرسطو ، أو الغزالي ، ثم يعقبه بالشرح والتحليل ، مراعيا في ذلك طريقة التعليم التي كان يتبعها أهل زمانه ، والتي أشار إليها ابن خلدون (٨٠٨)هـ في مقدمته "من أن المعلمين كانوا يبدءون مع الطلبة الشيء مختصرا ، ثم يقرءونه بعد ذلك وسطا ، ثم يقرءونه مبسوطا " [٢].

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن رشد شرح أكثر كتب أرسطو من منطق وطبيعة وما بعد الطبيعة ونبات وحيوان وغير ذلك ، ومن مظاهر تقديس ابن رشد لأرسطو أنه كان يرد على ابن سينا والفارابي والغزالي حين يخرجون عليها [٣] ووقف طويلا في الرد على كتاب الشفاء لابن سينا وتهافت الفلاسفة للغزالي ، وأثار مسائل هامة أثارها علماء الكلام في الإسلام ، كما أثارتها فلسفة أرسطو .[٤]

لقد بلغت فلسفة أرسطو شأنا عظيما في محيط الدراسات الفلسفية في العالم العربي والإسلامي والأوربي على حد سواء ، بفضل شروح ابن رشد لمؤلفاته المختلفة . فأوضح مغاليقها ، وكشف عن مفاهيمها ودلالاتها ، وقد بلغت مكانة أرسطو عند ابن رشد درجة كبيرة ، إذ فضله عن سائر الفلاسفة اليونان لالتزامه بالنظرة العقلية المجردة للكشف عن طبائع الأشياء والموجودات الطبيعية والميتافيزيقية .

---

١ - المصدر السابق – صـ ٣٧٢ .
٢ - راجع ابن خلدون – المقدمة – صـ ٤٣٠، صـ٤٣١ .
٣ - المصدر السابق – صـ٥١٨ .
٤- أحمد أمين – ظهر الإسلام – جـ٣ – صـ٢٥٠ .

لقد ذهب ابن رشد إلى وصف أرسطو بأنه يمثل أرقى مستوى الإنسانية فهو الإنسان الأكمل في الوجود ، يذهب ابن رشد في مقدمة كتابه " الطبيعيات " أن مؤلف هذا الكتاب أرسطو ، وهو أعقل أهل اليونان ، وأكثرهم حكمة ، وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها ، وأن جميع الكتب التي وضعت قبل أرسطو في هذه العلوم غير جديرة بالذكر ، وأن جميع الفلاسفة الذين جاؤا من بعده ، لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ، ولا وجدوا خطأ فيه ، وأن اجتماع هذه العلوم في هذا الإنسان (أرسطو)، أمر غريب ، وعجيب بما يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا ، لذلك يطلق عليه أسم الفيلسوف ، أو أرسطو الإلهي . بل يذهب ابن رشد إلى اعتبار أرسطو : إنسان فوق طور الإنسانية ، وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي ، كما أن العناية الإلهية أرسلته لتعليمنا ما يمكن علمه ، فالفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، ويرى ابن رشد كذلك : أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته لا يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها الإنسان .[١]

ومما سبق يتضح أن ابن رشد من المتعصبين لأرسطو ، ومنطق أرسطو أيضا ، إذ يرى أنه لا سعادة لأحد دون معرفته ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم بمنطق أرسطو ، ولما كان ابن رشد يهتم (بعلم اللغة) وبما هو مشترك بين جميع اللغات متأسيا بأرسطو الذي راعى هذا في كتابه (العبارة) وفي كتاب (الخطابة)[٢] فإنه كان ينظر إلى علم الكلام عند المسلمين نظرة عابرة ، و ابن رشد فيلسوف مسلم يؤمن بالإسلام على أنه حقيقة ، إلا أنه لا يؤمن بعلم الكلام لأن هذا العلم عنده لا يقوم على إثبات الأشياء بمناهج أرسطو التي تقوم على المنطق والبرهان المنطقي .. وهذا ما سوف نراه فيما بعد عندما نتناول نقد ابن رشد الفلسفي لمناهج علماء الكلام ، وقوله أنها تقوم على الظن لا على البرهان والمنطق .

ومن الجدير بالذكر : أن اهتمام ابن رشد باللغة ، والعبارة ، تمشيا مع منهج أرسطو ، أفاده دقة في التحليل والتعبير وإعادة الصياغة فيذهب في شرح كتاب العبارة " إلى أن

---

١ - نظرنا : المصدر السابق – صـ٢٤٩ ، دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – صـ٣٨٥ وما بعدها ، دكتور حسن ابراهيم – تاريخ الإسلام السياسي والديني .... في مصر والمغرب والأندلس – جـ٤ – صـ٥٤٤ وما بعدها ، ديورانت – قصة الحضارة – جـ١٣ (عصر الإيمان) – صـ ٣٢ .

٢ - نظرنا : ابن رشد - تلخيص الخطابة - تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي – ط بيروت ١٩٨٢م .

المعاني مرتبطة بما هي عليه الأشياء ؟! فهناك اقاويل صادقة مطابقة للواقع وهذه هي الاقاويل الجديرة بالتفكير فيها من أجل فهم أفضل للعالم الخارجي " [١]

وهكذا نجد مدى اهتمام ابن رشد بمؤلفات وفلسفة ارسطو . عندما التمسها عن قرب وشرحها عن وعي ورأى ما فيها من فوائد في سبيل العلم والمعرفة الانسانية .

٤ - المذهب الفلسفي والنقدي للفرق عند ابن رشد:

أ- مذهب ابن رشد الفلسفي :

يقوم المذهب الفلسفي والنقدي عند ابن رشد على العقل ، لايمانه الشديد بأهمية العقل ،والتفكير القائم على التحليل والنقد ، وقدرة العقل للوصول إلى المعرفة الدقيقة بحقائق الأشياء وطبائع الأمور والوصول إلى درجة اليقين المعرفي ، ويتضح إيمان ابن رشد بالقدرات العقلية من خلال دراساته وتحليلاته الواسعة والعميقة للمذاهب والتيارات الفلسفية المختلفة ، بالإضافة إلى علوم الطب وأصول الفقه والشريعة ، والأخلاق ، وتأثره العميق بنظريات الفلاسفة السابقين والمعاصرين له ، وقد كان لتوافر ابن رشد على دراسة وشرح كتب أرسطو الفلسفية والعملية تأثيرها العميق في مذهبه الفلسفي ، وقد اصطبغت فلسفة ابن رشد بالصبغة الفلسفية أو الأرسطية اليونانية ، في محاولته التوفيق والتقريب بين الفلسفة والدين ، أو بين الحكمة والشريعة ، على أساس أن الشريعة ناطقة بكل حكمة ، ومن ثم فإن الشريعة لا تناقض الحكمة ، كما أن العقل لا يضاد النقل ، وهو كما يرى بعض الباحثين الغربيين " إن القليل من الفلسفة قد يميل بالإنسان إلى المروق قليلا عن الدين ، ذلك وإن كان الفيلسوف لا يأخذ تعاليم القرآن أو التوراة وغيرها من الكتب المنزلة بمعناها الحرفي ، يدرك أنها لا غنى عنها لإنماء روح التقوى الطيبة والأخلاق السليمة في عقول الناس ، الذين تشغلهم مطالب الحياة الملحة ، فلا يجدون من الوقت ما يكفي لغير التفكير العارض أو السطحي الخطر في مبادئ الأشياء وأواخرها ، ومن ثم فإن الفيلسوف الناجح لا ينطق بلفظ أو يشجع لفظا يعارض الدين ، ومن حق الفيلسوف في مقابل هذا ، أن يترك حرا يسعى وراء الحقيقة ، ولكن عليه أن يحصر مناقشاته في دائرة المتعلمين ، ومداركهم وألا يعمد إلى الدعاية لآرائه بين العامة . وهو يرى كذلك أن العقائد الدينية إذا فسرت تفسيرا رمزيا تتفق

---

١ - ابن رشد- تلخيص كتاب العبارة - صـ٣٠ ، صـ٣١ . تحقيق دكتور محمود قاسم مراجعة تشارلس بتروث ، أحمد هريدي -- ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م .

مع ما يكشف عنه العلم والفلسفة . ومما لا شك أن التفسير الرمزي ظل حتى عند رجال الدين أنفسهم مئات السنين ، ذلك التفسير الرمزي للنصوص المقدسة المبني على الاستعارة أو الكناية والتشبيه " [١].

ومن الجدير بالذكر أن (سنتيانا – Santatna) ، في كتابه حياة العقل The life of Reason – رأى هذا الرأي ، الذي ذهب إليه ابن رشد من قبل. [٢]

وإن كان ابن رشد يفسر الفلسفة بأنها البحث في معنى الوجود بقصد إصلاح شأن الإنسانية [٣] فإنه يذهب إلى ما ذهب إليه إسبنوزا Espinoze من بعده : " من أن الوحي الذي جاء به القرآن لا يرمي إلى إعطاء الناس علما فقط ، وإنما يرمي إلى إصلاحهم ، وليس غرض الشارع في رأيه هو تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة ، وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع ". [٤]

ومن خلال ذلك نستطيع تحديد بعض المحاور الرئيسية التي قامت عليها فلسفة ابن رشد ومنهجه النقدي في الفلسفة الإسلامية .

* **المحور الأول** : اعتماد ابن رشد على العقل والنظر العقلي في تأويل وتفسير النصوص الدينية والقضايا الشرعية أو العقائدية ، في ضوء النظريات والمصطلحات الفلسفية وبصفة خاصة الفلسفة الأرسطية ، على أساس أن الشريعة الدينية ونصوص القرآن الكريم تدعو وتحث على النظر والتأمل العقلي ، وبناء على ذلك فإنه لا تعارض بين العقل والنقل أو بين نظريات العقل الفلسفية والنصوص والحقائق الدينية في الوجود والإلهيات والنفس والأخلاق والأسباب والعلل والمعجزات وغير ذلك .

وقد أشار إلى ذلك في أكثر مؤلفاته ، ومن ذلك قوله فيما يتعلق بحكم دراسة الفلسفة " فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ .. أم مأمور به ، إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب ؟

---

١ - ول ديورانت – قصة الحضارة – جـ١٣ (عصر الإيمان) – صـ ٣٧٢، صـ ٣٧٣.
٢ - المصدر السابق- صـ ٣٧٢ (الهامش) .
٣ - راجع ابن رشد- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – صـ٢٢ – تحقيق دكتور محمد عمارة – ط دار المعارف ١٩٨٣م .
٤ - دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام صـ٣٨٩ . كذلك دكتور حسن إبراهيم – تاريخ الإسلام - جـ٤ – صـ٥٤٥

فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم .

وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع ، وإما مندوب إليه .

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، تطلب معرفتها به فذلك بين في غير آيه من كتاب الله تعالى ،مثل قوله تعالى ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾ **سورة الحشر آيه٢** . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي الشرعي معا ، ومثل قوله تعالى ﴿ **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء** ﴾ **سورة الأعراف آيه ١٨٥** . وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات – وأعلم الله تعالى أن ممن خصه بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى ﴿ **وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض** ﴾ **سورة الأنعام آيه ٧٥** . وهكذا ..

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيء أكثر من : استنباط المجهول من المعلوم أو استخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ، وهو المسمى برهانا " [١].

ويرى ابن رشد من ناحية أخرى " أنه إذا تقرر ما يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، وإن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، فإنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكتمل المعرفة به " [٢].

وبعد أن يؤكد ابن رشد على أهمية النظر العقلي ، واستخدام البرهان العقلي في النظر للموجودات ، وهو ما حث عليه الشرع ، فإنه لا يمنع من الاستعانة بكتب الحكمة (الفلسفة) وعدم منع النظر فيها فيقول " إن قبل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل

---

١ - ابن رشد- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – صـ٢٢ ، صـ٢٣.
٢ - المصدر السابق – صـ٢٥ ، صـ٢٦.

لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات " [١] .

ولا يترك ابن رشد النظر العقلي ، أو القياس البرهاني . هكذا للجميع ـ لكنه يقرر بأن الناس متفاوتون في أمور النظر والاعتبار ، ومختلفون فيما بينهم من حيث القدرات العقلية والفهم والاستيعاب . واختلاف جموع الخلق في هذه الأمور بحكمة إلهية ، والله عز وجل أنزل القرآن الكريم ، ونشر النصوص الإلهية لجميع الناس ، مهما اختلفوا أو تفاوتوا في مستوى العقل والفهم والاستنباط – لذلك يقسم الناس إلى ثلاث مراتب (١) الجمهور وهم أهل الأدلة الخطابية (٢) أهل الأدلة الجدلية (٣) الحكماء أو الفلاسفة وهم أهل الأدلة البرهانية ، يقول ابن رشد " إذ كنا نعتقد نحن معشر المسلمين ، أن شريعتنا هذه الإلهية حق .. والتي هي المعرفة بالله عز وجل ، وبمخلوقاته ، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاوتة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية .. [٢]

وعلى ذلك فقد عم التصديق بالشريعة الإلهية من خلال هذه الطرق الثلاثة كل إنسان ، إلا من جحدها عنادا بلسانه وبذلك خص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأبيض والأسود ، فتضمنت شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وتجلى ذلك في قوله تعالى ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ **سورة النحل آية ١٢٥** . [٣]

وعلى ذلك فإننا نلاحظ أن المحور الأول في مذهب ابن رشد الفلسفي يقوم على النظر العقلي ، والتأمل الفكري والاستعانة بالنظر الفلسفي عند القدماء ، بالإضافة إلى تقدير حكمة الله تعالى في الخلق والناس من حيث قدراتهم واختلافهم من حيث القدرة على التصور والتصديق لدى الجمهور أو العامة أهل الأدلة الخطابية ، وأهل الجدل من الجدليين ، وكذلك أهل البرهان – الفلاسفة .

---

١ ـ نفس المصدر – صـ٣٠ .
٢ ـ المصدر السابق – صـ٣٠ ، صـ٣١ .
٣ ـ نفس المصدر – صـ٣١ .

* **أما المحور الثاني في فلسفة ابن رشد**: فانه يقوم على التركيب الانتقائي وهي مسألة تركيبية انتقائية ، جمع فيها انتقائية بين الدين والفلسفة ، وقد تم له هذا الغرض في كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ، وكتاب " مناهج الأدلة في عقائد الملة " . وقد استطاع ابن رشد أن يجمع بين الفلسفة والدين ، او بين الحكمة والشريعة بواسطة التأويل وعلى أساس أن ما يبدو من اختلاف أو تناقض بين النظريات الفلسفية والحقائق الدينية أو بين الفلسفة وبين المتكلمين في المسائل الاعتقادية التي تتعلق بقضايا الإلهيات ، والوجود والموجودات ، والعالم قدمه أو حدوثه ، وأمور الآخرة والبعث ، والأسباب والمسببات ، أو العلل والمعلولات ، أو غير ذلك ، انما هي اختلافات شكلية ظاهرية فقط . فإذا ما تعمقنا في بواطن النصوص وتأولنا ما تحتويه من أمثال ظاهرة ، سوف نصل إلى مشمولات ورموز وحقائق باطنة ، قد لا يستطيع معرفتها عامة الخلق من الناس . ولا تودي إلى تناقض أو اختلاف من الظاهر أو الباطن . لذلك يشير ابن رشد في مقالته : أن ما يعتقده المشاؤون ، وما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى ، تشتمل على هذا الغرض أيضا ، يضاف إلى ذلك ، أن ابن رشد استطاع أن يجمع بين الأدلة التي تبدو متناقضة في مسألتي القضاء والقدر والجور والعدل ، باستخدام منهج التأويل أيضا ، ولم يتبع – وكما سوف نعرض لذلك فيما بعد- طريقة الأشعرية ولا طريقة المعتزلة بل اتبع طريقة التوسط ، والتي تشتمل على محاسن الطريقتين .

والمثال على هذه الطريقة التركيبية الانتقائية ، ما ذهب إليه ابن رشد في مناهج الأدلة ، عند البحث في مسألة القضاء والقدر ، أو الجبر والاختيار .. قوله " الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسالة ، وذلك أن الله تعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد ، لكن لما كان الاكتساب لتلك ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله تعالى لنا من الخارج ، وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا ، أي الإرادة وموافقة الأفعال الخارجية لها .[١]

---

١ - ابن رشد – مناهج الأدلة في عقائد الملة – صـ٣٥ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد – ط دار الآفاق بيروت ١٩٨٢ ، كذلك دائرة المعارف الإسلامية – جـ١ – صـ٢٩٢ .

ولعل الجانب الأصيل في مذهب ابن رشد الفلسفي هنا ، والذي يشير إلى محاولته التوفيقية بين الحكمة والشريعة ، أي بين الفلسفة والدين ، تقوم كذلك على ما رآه ابن رشد " أن ما جاء في الكتاب (القرآن) حق ، وأن الإيمان به واجب ، وكما أن الدين يوجب النظر العقلي ، فإن الفلسفة لا تناقض الدين نفسه ، بل تدعمه وتفسر رموزه ، والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهرا وباطنا ، فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، لكن التأويل يجب أن ينحصر في أهل البرهان (الحكماء – الفلاسفة) فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء من العقل . كما أن العقل هو الذي يكشف الحقائق العليا ، على انه يجب حجب التأويلات الفلسفية عن عامة الناس ، ولا يصح تأويل النصوص على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لا تثبت أمام النقد ، وكذلك أيضا براهين الفارابي ، وابن سينا القائمة على معنيي الوجوب والإمكان .[١]

هذه هي الصيغة العامة لمذهب ابن رشد الفلسفي في تحقيق الصلة بين الفلسفة والدين – الحكمة والشريعة – لذلك يشير في كتابه فصل المقال أيضا إلى أنه لا مخالفة بين ما ورد به الشرع وما يؤدي إليه النظر البرهاني لذلك يقول " وإذا كانت هذه الشريعة حقا ، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له " [٢]

ويبدو أن ابن رشد قد بسط وجهة نظره هذه في فصل المقال ، ثم خصص كتابه الآخر مناهج الأدلة في عقائد الملة ، للجوانب التطبيقية معتمدا على أساس موحد ، وهو أساس إسلامي في جوهره ، يتلخص في التفرقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب .[٣]

ومن الجدير بالذكر أن الأداة التي استخدمها في سبيل تحقيق فكرته عن إيجاد الصلة وعدم التناقض بين الفلسفة والدين ، أو بين النظر العقلي ، والشريعة أو النقل ، هي " منهج التأويل " .

وإن كان التأويل كطريقة ومنهج قد لعب دورا هاما وأساسيا في تاريخ التفكير الفلسفي والديني ، وعند أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية والدينية الأخرى .[١] الأمر الذي

---

١ - دكتور محمد علي أبو ريان – تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام – جـ ١ – صـ٤٥٨ .
٢ - ابن رشد- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال – صـ٣١ ، صـ٣٢ .
٣ - راجع دكتور محمود قاسم – ابن رشد (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) – صـ١٤٢ .

قد يصل إلى أن كثيراً من الفرق قد استعملوا التأويل كأداة لتفسير وتأويل النصوص الإلهية ، والشرعية لخدمة اغراضهم المذهبية [٢] ، مما قد يصل لدى بعض المذاهب إلى تحريف التأويل وإخضاع النصوص لأهوائهم [٣] فإن ابن رشد يختلف اختلافا كبيرا عن طرق هذه الفرق والمذاهب ، فقد كان يهدف إلى تناول النصوص العقائدية ، والشريعة بالتأويل العقلي القائم على البرهان والمنطق بما لا يخالف العقيدة والشريعة ، بل للتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين النظر الفلسفي والحقيقة الدينية والشرعية ، وذلك تجده يضع في اعتباره طرق التأويل الصحيح ، والذي يقوم على اهتمام المؤول أو المفسر بعناصر اللغة العربية وأن يحيط علما بمفرداتها ولآدابها ومجازاتها ، ومجملها ، ومؤولها ، وأسباب النزول وغير ذلك . إذ ليس التأويل في النصوص مباحا لكل ذي رغبة أو مذهب ، مالم يكن من أهل البرهان والمنطق السليم .

ولذلك يشير في فصل المقال .. على كثير من الاهتمامات والمحاذير بالنسبة لطريقة التأويل [٤] والمؤولون للنصوص الشرعية ، يقول ابن رشد موضحا معنى التأويل ، ودلالته وأهميته " ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (أو الظاهرية) إلى الدلالة المجازية . من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُددت في تعريف أصناف الكلام المجازي .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالأحرى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان ، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني ، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب فيها مؤمن ، وما

---

١ - للمزيد في هذا الموضوع راجع الدكتور محمد محمود أبو قحف - قضية التأويل عند الإمام الغزالي - (الباب الأول) - ط ١٩٩٩م .

٢ - الدكتور محمد محمود أبو قحف- مذهب التأويل عند الشيعة الباطنية تحليل ونقد - ط ٢٠٠٤م .

٣ - الدكتور محمد محمود أبو قحف- قصة الخلافة ونشأة الخوارج وتطور فرقهم ومذاهبهم حتى العصر الحديث - ط ٢٠٠٥م .

٤ - راجع كتابنا أيضا - محمد محمود أبو قحف - مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد - ط دار الحضارة بطنطا ٢٠٠١م .

أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .[1]

هذه هي الأسس والقواعد أو المبادئ التي اطلع بها ابن رشد ، وأقام عليها منهجه الفلسفي في تحقيق الصلة بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل . وسوف نلاحظ ذلك في الجوانب العملية والتطبيقية عنده ، عندما يتناول النصوص والقضايا الشرعية بالتحليل والتأويل على طريق أهل البرهان ، والحكمة .

* **وأما المحور الثالث** : في فلسفة ابن رشد فإنه ينسحب على التحليل النقدي للمذاهب والفرق وطرقهم المنهجية في تناول القضايا الشرعية والنصوص الدينية بالشرح أو التأويل ، بالإضافة إلى شروحه الدقيقة لكتب أرسطو ، ونقده لمن تقدمه من الشارحين ، كذلك تحليله ونقده لآراء المتكلمين ، والغزالي ، وابن سينا ، وقد ذكر البارون : (كارادي فو Carra de Vaux) في مقالته " طريقة ابن رشد الانتقادية " ونظن أن هذا القسم الانتقادي هو الصفة التي تمتاز بها فلسفة ابن رشد على غيره ، إذ يبين في انتقاده مراتب الأقاويل في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان [2] ، لذلك نلاحظ أن ابن رشد يناقش ويفند آراء خصومه ثم يبين أنها ، سفسطائية ، أو جدلية أو خطابية ، ثم يبين درجة الآراء من حيث الصواب أو اليقين ، إذ أن القول الصحيح لا يجوز أن يكون خطابيا ، أو جدليا ، بل يجب أن يكون برهانيا منطقيا .

هذه هي المحاور الثلاثة أو المبادئ الأساسية ، التي يقوم عليها المذهب الفلسفي عند ابن رشد ، كما أنه يلتمس المبررات اللازمة لإجارة التأويل الفلسفي البرهاني للقضايا والنصوص الشرعية ، مستندا إلى كثير من البراهين العقلية في تحليل ونقد مذاهب الفرق الإسلامية ، وفلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا والغزالي .

ويمكن أن نتعرف على بعض هذه النماذج التي يتعرض لها ابن رشد من خلال حديثه عن التأويل الحق . وضرورته بالنسبة للقضايا والنصوص الشرعية .

إذ يرى ابن رشد أن منطوق الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا تصفحت أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لهذا التأويل ، ولهذا أجمع المسلمون

---

١ - ابن رشد – فصل المقال – صـ ٣٥ .

٢ - دائرة المعارف الاسلامية – جـ١ – صـ ٢٩٣ (مادة ابن رشد – مقال للمستشرق كارادي فو .

على أنه لا يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول من غير المؤول ، فالأشعرية يتأولون أية " الاستواء " [١] وحديث النزول [٢] أما الحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . [٣]

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن ، هو اختلاف نظر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها ، وإلى هذا وردة الإشارة بقوله تعالى " **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات** ... إلى قوله تعالى : " **والراسخون في العلم** " سورة آل عمران الآية (٧) . [٤] فإن قال قائل : أن في الشرع أشياء قد أجمع الناس على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ؟؟ ، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ .

قلنا (ابن رشد) : أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح وإن كان الإجماع فيها ظنيا فقد يصح .

ولذلك قال أبو حامد (الغزالي) ت عام ٥٠٥ ه ، وأبو المعالي (الجويني - إمام الحرمين) ت عام ٤٧٨ ه ، وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء . [٥]

ويشير ابن رشد إلى أنه لا يمكن أن يتقرر الإجماع في النظريات ، مثل العمليات ، إذ ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما ، إلا بأن يكون هذا العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، ومبلغ عددهم ، ومذهب كل واحد منهم في المسألة : بالتواتر ، وكذلك يكون قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفوقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم لا يكتم عن أحد في مسألة ما ، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة .

---

١ - قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " سورة طه اية (٥) .
٢ - حديث النزول ، قديس يقول " ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول : هل من سائل فاعطيه ؟ هل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر فاغفر له ؟ "
٣ - ابن رشد : فصل المقال - ص ٣٣ .
٤ - قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه أيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم " آل عمران (٧) .
٥ - ابن رشد - فصل المقال - ص ٣٥ .

لكن ثبت من المصدر الأول ، قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه .. فقد نقل البخاري عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : " حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ ". فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بتحقيقها جميع الناس ؟؟ [١] .

وبناء على ما سبق ، ينطلق ابن رشد إلى تحليل ونقد مذاهب الفرق الإسلامية ، والفلاسفة الإسلاميين في المشرق . إذ ينظر إلى مناهج الفرق – متكلمين ، وصوفية ، وحشوية ، بالإضافة إلى الفلاسفة القائلين بنظريات الفيض والصدور والوجوب والإمكان ، نظرة تصغير ، ونقد لاذع . حيث أن هؤلاء وأولئك لم يستخدموا المنهج الصحيح في تناولهم لقضايا ونصوص الشريعة بالدراسة أو التأويل ، لأن مناهجهم لا ترقى في نظر ابن رشد إلى مستوى البراهين العقلية ، اليقينية . إذ يستندون في مناهجهم إلى الأدلة الجدلية ومعرفتهم معرفة ظنية لا ترقى لمستوى اليقين المعرفي لدى الحكماء والفلاسفة ، بالإضافة إلى أنهم أذاعوا التأويلات في كتب الجمهور ، والعامة ، مما يؤدي إلى بلبلة أو زعزعة معتقداتهم لقصور أفهامهم ، عن المستوى البرهاني في مجال التصور والتصديق .

ومكن أن نستعرض بعض نماذج التحليل النقدي لمذاهب الفرق والفلاسفة :

ب- <u>مذهب ابن رشد النقدي للفرق الإسلامية</u> :-

*** التحليل النقدي لمذاهب المتكلمين :**

لقد حدد ابن رشد موقفه النقدي من المتكلمين ، حيث انتقد مناهجهم في دراسة النصوص الدينية وتأويلها للاستدلال على قضايا الشريعة ، إذ اعتبر أدلتهم وتأويلاتهم ، تعتمد على الجدل ، والخطاب ولا تصعد إلى مستوى البرهان [٢] العقلي ، والاستدلال المنطقي ، وذلك من خلال كتبه المختلفة ، وأهمها كتابيه فصل المقال ، ومناهج الأدلة .

---

١ - المصدر السابق – صـ٣٦.

٢ - يقول ابن رشد في فصل المقال – صـ٦٣ : أن الطريق المشتركة للأكثر .. إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية ، تجحد كثيرا من الضروريات ، مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في البعض ، ووجود الأسباب الضرورية

فيتعرض ابن رشد لدليلين قال بهما المتكلمون ، في الاستدلال على وجود الله عز وجل ، هما : دليل الحدوث ، ودليل الممكن والواجب ، وبالنسبة للدليل الأول عند المتكلمين يشير إلى الربط بين حدوث العالم ووجود الله تعالى ، بمعنى أن العالم إذا كان حادثا ، فلا بد له من محدث ، وهذا الحدوث بالنسبة للعالم يقوم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أي جواهر فردية ، وهذه الجواهر الفردية تعد محدثة ، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر محدثة أيضا ، وإذا كانت محدثة فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى ، فالعالم بجميع أركانه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ، ولا عينا ، ولا ذاتا ، ولا جوهرا ، ولا عرضا ، فالموجودات كلها في هذا العالم ، تتغير عليها الصفات ، وتخرج من حال إلى حال وهذا معلوما بالضرورة والمشاهدة ، وما كان ضروريا لم يفتقر للاستدلال عليه ، وعلى ذلك فإن التغير ، وبطلان ثبوت الصفات للموجودات ، ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولكنه ى ينطبق على الله تعالى واجب الوجود . وعلى ذلك فإن المتكلمين يرون أن العالم مخلوق ، ولابد للمخلوق من خالق لأنه مركب من أجسام ، ولو كانت الأجسام بأنفسها مع تجانس ذواتها أو صفاتها ، لم تختلف بالصفات والأحوال والمحال ، ولما اختلفت علمنا أن لها مخصصا يخصص ، ويقدم ويؤخر من الصفات ، ولولاه لم يقع ذلك في الموجودات ، وهذا المخصص بلا شك هو الله عز وجل .[١]

هذا باختصار دليل من أدلة المتكلمين على فكرة حدوث العالم ن وجود الله تعالى كمحدث له ، لكن ابن رشد ينتقد رأي أو استدلال المتكلمين هنا بناءً على ما يعتقده من أدلة برهانية عنده ، وربما كان متأثرا في هذا النقد بنظريات الفلسفة الأرسطية في القول بنظرية قدم العالم ، وبناءً على نقد أرسطو لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد .

لذلك يذهب ابن رشد في اعتراضه لدليل المتكلمين : إلى أننا إذا افترضنا أن العالم حادث لزم أن يكون له فاعل محدث ، والمحدث قد لا نستطيع جعله أزليا ، ولا محدثا ، فمن جهة كونه محدثا فلأنه يفتقر إلى محدث .. وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهذا مستحيل ، أما كونه أزليا فإنه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، عن فاعل قديم ، والمفعول لابد

للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائط ، بل لقد ذهبت الأشعرية إلى تكفير من لم يعرف وجود الباري تعالى بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم . وهم الضالون بالحقيقة .

١ - للمزيد راجع : الإسفراييني – التبصير في الدين – صـ ١٣٥ ، صـ١٣٦ .

أن يتعلق بـه فعل فـاعل ، لكن مـن أصـول المتكلمين أن المقـارن للحـوادث حـادث ، كمـا أن الفـاعل إذا كـان يفعل حينا ولا يفعل حينا آخر ، فلابد أن ينشأ في ذهننا سؤال عن العلة التي صيرته بإحدى هاتين الحالتين أولى منه بالأخرى ؟ .

فيسـأل فـي تلـك العلـة ، وعلـة العلـة ، ويمـر الأمـر إلـى غـير نهايـة .[١] وإذا أجـاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم : أن الفاعل الحادث كان بإرادة قديمة ، فإن هذا لا يحل الإشكال ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول ، وإذا كان المفعول حادثا وجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا ، ووضع الإرادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل ، وهي تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل ، فإن الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول ، وغير الإرادة والإرادة شرط الفاعل لا الفعل .[٢]

ويذهب ابن رشد إلـى تحليل ونقد مـا يتعلق بدليل الحدوث للعالم عند المتكلمين من مبادئ وأصـول ثلاثة اعتمدوا عليها في إثبات دليلهم ، فيقول : أن طريقة المتكلمين في إثبات حدوث العـالم والتوصـل من القول بـالحدوث إلـى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد عندهم على مقدمـات ثـلاث هـي : قولهم : أن الجوهر لا ينفك عن الأعراض ، والأعراض حادثة وما لا ينفك عن الحـوادث ، فهو حـادث ، وتتشعب هذه المقدمـات الثلاثة علـى أصـل أساسـي عند المتكلمين وهو " مذهب الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ " والذي يقوم على إثبات أن العـالم حـادث وهذا الحدوث مبنـي على أن العالم مكون من أجسام ، وهذه الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، لذلك فإن الأجسام محدثة بحدوثه أيضا لأن الجزء لا يمكن أن يتجزأ إلا ما لا نهاية ، إذ يقف عند جزء له نهاية لا يتجزأ بعدها ، وما يتجزأ له بداية ، وما له بداية لابد أن يكون له نهاية ، ومن ثم فإن العالم حادث وليس بقديم .

وينتقد ابـن رشد هذا الأصـل عد المتكلمين فيقول باختصـار : " إن القصد بـالجوهر ، أو الجزء الذي لا ينقسم أو (لا يتجزأ) كما يرى المتكلمون ، لا يعد أمراً واضحاً ويقينيا ، إذ

---

١ للمزيد راجع ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - صـ ١٣٥ .
٢ المصدر السابق - صـ ١٢٨ . كذلك دكتور عاطف العراقي - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - صـ ٥٨ ، ٥٩ - ط دار المعارف ١٩٨٠ م .

من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة ، وإذا كان هذا شك ، فلا يمكن إذن وصف طريقة المتكلمين أو الأشاعرة بأنها برهانية " [١]

ثم يرد ابن رشد على المبادئ الثلاثة التي يبني المتكلمون عليها أدلتهم في إثبات حدوث العالم والموجودات ، ويبين أن الطريقة الشرعية التي دعا الشرع إليها وقرر فيها وجود الله تعالى تنحصر في أمرين هامين هما : دليل العناية الإلهية : بالموجودات والمخلوقات الإنسان في هذا العالم ، ثم دليل الاختراع : وهذا مبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء ، مثل اختراع الحياة في الجمادات ، والإدراكات الحسية ، والعقلية .. إلخ [٢]

وبصفة عامة فإن ابن رشد يتوجه باللوم والنقد لأدلة المتكلمين ، وتأويلاتهم العقلية المجازية للنصوص والصفات الإلهية ، على أساس أنها ليست أدلة ترتفع بهم إلى مستوى الأدلة البرهانية ، كذلك فإن تأويلات هؤلاء جدلية وقد يعرضونها على عامة الناس من الجمهور الذين ليس لديهم القدرة على الفهم والاستيعاب مما يؤدي إلى وقوعهم في بلبلة في الأفكار والاعتقاد وذلك من خلال كتابيه فصل المقال [٣] ومناهج الأدلة ...

ويمكن أن نشير لنموذج آخر لنقد ابن رشد لبعض أدلة المتكلمين ، وحتى لا نطيل في هذا المجال قبل أن نستعرض فيما بعد لعقائد ابن رشد ومذاهبه الفلسفية في قضايا الشيعة والعقيدة .

ومن ذلك ما ذهب ابن رشد إليه في نقد دليلهم في إثبات الوحدانية لله تعالى اعتمادا على الآية الكريمة قوله تعالى **﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ سورة الأنبياء آيه (٢٢)** . فالمتكلمون ومنهم الأشعرية ذهبوا إلى إثبات أن الله تعالى واحد لا شريك له ، كما دلت عليه الآية الكريمة بناءً على تقسيم المسألة على ثلاث أقسام ، وذلك أنهم قالوا " لو كانا اثنين لا إله لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا ، لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها : إما أن يتم مرادهما جميعا ، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما ، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ... ؟ يقول ابن رشد: " وإن كان يوجد في كلام أبي المعالي الجويني ت عام (٤٧٨)هـ إشارة إلى

---

١ - ابن رشد – مناهج الأدلة - صـ ١٢٧ ، صـ١٢٨ ، كذلك عاطف العراقي – المنهج النقدي عند ابن رشد – صـ٥٩ .

٢ - دائرة المعرف الإسلامية – جـ١ – صـ٢٩ .

٣ - ابن رشد- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – صـ٦٢ (الفرق الاسلامية والتأويلات) يقول [إن المعتزلة وكذلك الأشعرية صرحوا بتأويلاتهم للجمهور فأوقعوا الناس في شنآن من وتباغض ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق] .

هذا الذي قلنا ، وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية هو الدليل الذي تضمنت الآية ، أن المحال الذي أفض إليه دليلهم غير المحال الذي أفض إليه الدليل المذكور في الآية القرآنية الكريمة ، فقد زعموا أن دليل الآية هو أكثر من محال واحد ، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم ، وتدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق ، (بالقياس الشرطي المنفصل) ، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل (السبر والتقسيم) ، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق (بالقياس الشرطي المتصل) ، وهو غير المنفصل [١] ، ومما لا شك أن هذا الدليل الأخير في رأي ابن رشد ، أكثر يقينا من القياس المنفصل – عند المتكلمين ، لأنه بذلك يعتبر يقينا برهانيا لا جدليا .

* **التحليل النقدي لفلاسفة المشرق :-**

وكما تناول ابن رشد بعض مذاهب المتكلمين – في بعض القضايا والنصوص الشرعية – بالتحليل والنقد ، كذلك توجه إلى مذاهب الفلاسفة الإسلاميين بالمشرق كابن سينا ، والفارابي ، أو من أخذ برأيهما ، وطريقتهما في الخلط بين الأرسطية ، والأفلاطونية . بل وصل بابن رشد الأمر إلى اتهام فلاسفة المشرق بأنهم جانبوا الصواب حين تخلوا عن جوهر فلسفة أرسطو ، وخلطوا أراءهم بالأفلاطونية المحدثة ، وبمذاهب المتكلمين في دراساتهم لقضايا الشريعة وتأويل النصوص سواء بوعي أو دون إدراك .

إذ يتجه ابن رشد إلى بسط مذاهب فلاسفة المشرق كابن سينا والفارابي بالإضافة إلى المتكلمين كالغزالي والجويني أو غير هؤلاء فيما يتعلق ببعض القضايا والمسائل المتعلقة – بالوجود الطبيعي ، والميتافيزيقي والعقل والنفس ، وكذلك نظرية الفيض والصدور وغيرهما ، ثم يشرع في تحليل المسائل المختلفة وتفنيد الآراء الواردة فيها مبينا ضعف أدلتهم العقلية أو الجدلية ، وأنها لا ترقى إلى مستوى الأدلة البرهانية والمنطقية . طبقا لمذهب أرسطو ، والمثال على ذلك " دليل الممكن والواجب " .

فابن سينا يقدم دليلا على وجود الله تعالى – هو دليل الممكن والواجب إذ يذهب إلى أن " كل ممكن الوجود بذاته ، حتما يوجد عن واجب الوجود بذاته ، أي لا بد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، ولا يجوز أن تكون علته ذاته أو نفسه ، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات ، فيجب أن تكون علته غيره ، فالوجود إذن ، إما واجب أو ممكن

---

١ - ابن رشد – مناهج الأدلة في عقائد الملة – صـ٦٦ ، صـ٦٧، صـ٦٨ ، كذلك للمزيد راجع : دكتور عاطف العراقي – المنهج النقدي عند ابن رشد – صـ٨٩ وما بعدها .

، فإن كان واجبا صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكنا فهذا الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود " .

وهذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي أيضا ، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب ، والتفرقة بينهما ، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد ن واذا وجد صار واجب الوجود بغيره ، أما الله تعالى فهو واجب الوجود بذاته .

هذه الفكرة التي يقيم ابن سينا أدلته عليها لإثبات وجود الله تعالى (واجب الوجود بذاته) ، نجد أن ابن رشد بناءً على منهجه النقدي يكشف عن بعض أوجه النقص في هذا الدليل .

فيقول ابن رشد " إن هذا الدليل الممكن والواجب ، لم ينقل عن الفلاسفة القدامى ، ويعتبره ابن سينا أنه أفضل من طريقة القدماء ، كما أن ابن سينا إن كان يريد تعميم هذه المسألة : وجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، فإن القسمة لا تنتهي به إلى ما أراد ، اذ أن قسمة الموجود إلى ما له علة ، وإلى ما لا علة له ليس معروفا بنفسه ، أي ليس واضحا ولا يقينيا ، .... فكيف ولماذا ؟

لأنه إذا فهمنا منه الممكن الحقيقي ، أفضى إلى ممكن ضروري ، ولم يفض إلى ضروري لا علة له ، وإن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضروري ، لم يلزم عن ذلك أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن يضع أن تلك لها علة ، وأن ذلك إلى غير نهاية ، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له . وهو ما يطلق عليه واجب الوجود .

فيجب ألا نفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقي ، إذ أن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى ما لا نهاية ، وإذا أراد بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية فإنه لا يتبين بعد ، كون ذلك مستحيلا بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا يتبين أيضا أن ما هنا ضروريا يحتاج إلى علة ، فلابد أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة "

ويرى ابن رشد أن دليل ابن سينا في الممكن والواجب ، إذا أراد له أن يخرج مخرج البرهان ، لابد أن يكون على هذه الصورة فالموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها ، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل ، ومر ذلك إلى ما لا نهاية ، وإن لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل ، فلابد أن ينتهي الأمر الى علة ضرورية ،

فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب ؟ فإذا كانت بسبب سؤل عن هذا السبب ، فإما أن تمر الأسباب إلى ما لا نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، وإما أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب ، أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة " [١].

إذ نجد أن ابن رشد لاحظ نقصا وقصورا في دليل الواجب والممكن عند ابن سينا ، فأضاف إليه بعض التحليلات الفلسفية البرهانية ، وهي فكرة السبب الضروري وراء الممكن أو المعلول .

ونتجه إلى مثال آخر - في نقد ابن رشد لمذاهب الفلاسفة الإسلاميين في نظرية " الفيض والصدور " عند الفارابي ، وابن سينا وأخوان الصفاء ، وغيرهم ممن سار على نهج الأفلاطونية المحدثة بالمشرق ، وهذه النظرية تنسب أولا إلى الفيلسوف اليوناني الإسكندري أفلوطين ت عام (٢٧٠) م والذي تعلم الفلسفة بعد أن اعتنق الديانة المسيحية بالإسكندرية على فيلسوف إسكندري أفلاطوني هو أمونيوس ساكاس ، الذي كان من شراح الفلسفة الأفلاطونية الممتزجة بالآثار الفيثاغورية الحديثة ، والرواقية في أروقة مدرسة الإسكندرية الفلسفية . [٢]

فقد أراد أفلوطين أن يحل مشكلة صدور الكثرة عن الوحدة ، فوضع اصول هذه النظرية ، وهي نظرية فلسفية رمزية ممتزجة بالآثار الصوفية والغنوصية الشرقية ، فقال أن في قمة الوجود " الواحد " له الكمال المطلق في ذاته ، ففاض عنه ما يسمى " بالعقل " وبه جزء من كمال الأول ، ففاض عنه " النفس الكلية " وهي تتأمل العقل الأول الذي فاضت عنه وتتعشقه ، ففاضت عنها الطبيعة وسائر الموجودات الطبيعية الأخرى من جمادات ، وحيوانات ونباتات وغير ذلك ، هذا وقد أفاض شراح مدرسة الأفلاطونية المحدثة من الإسكندرانيين وغيرهم في شرح هذه النظرية عند أفلوطين ، وتسلسلت الفيوضات لديهم إلى عشرة عقول ، ويتبع كل عقل نفس وفلك وما بكل فلك من الأفلاك من موجودات ومجرات

---

١ دكتور - عاطف العراقي - المنهج النقدي عند ابن رشد - صـ ٢٠٦ - ٢١٣ ، كذلك ابن رشد - تهافت التهافت - صـ ٧٢ ، تحقيق دكتور سليمان دنيا - ط دار المعارف - ١٩٨٠ م .

٢ راجع دكتور محمد محمود أبو قحف - مدرسة الإسكندرية الفلسفية - ط دار الوفاء للنشر بالإسكندرية - ٢٠٠٤ م .

إلخ حتى العقل العاشر ـ عقل فلك القمر ، عقل السماوات والأرض [١] وهو عند الفارابي روح القدس ، واهب الصور والمعارف والوحي للأنبياء ، والحكماء والفلاسفة والأولياء ، والشعراء وغيرهم .

هذه باختصار نظرية الفيض والصدور ، وبناء على ذلك ، نجد أن الفارابي قسم الوجود إلى قسمين وفي كل قس ثلاث مراتب أساسية ، القسم الأول عالم الوجود العقلي الروحاني : ويضم : الواحد ـ ثم سلسلة العقول ـ ثم العقل الفعال ، والقسم الثاني : الصورة ـ النفس ـ ثم الموجودات الحسية ، والعالم الطبيعي .. وهكذا [٢] .

فعندما رأى ابن سينا ومن قبله الفارابي ـ أن هذه النظرية يمكن أن تحل مشكلة صدور الكثرة عن الوحدة ، بطريقة متسلسلة ، فإن ابن رشد لم يهتم بذلك بل وجه الكثير من الانتاقدات إليهم في اعتقادهم الفلسفي بهذا الصدد على أساس أنها نظرية رمزية وليست عقلانية ، ولا تستند إلى البرهان العقلي والمنطقي المفروض ، وتبتعد عن المنهج الأرسطي وبها خلط كثير .

مثال ذلك : أن القائلين من الفلاسفة ومنهم ابن سينا بنظرية الفيض والصدور يذهبون " بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ـ وأن أول ما صدر عن الله تعالى هو العقل الأول ، ثم النفس ، ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والأرض ، ويفسر ابن سينا ذلك بأن اعقل الأول ، أول ما صدر عن الله تعالى ، له ثلاث تعقلات أحدهما : أنه يعقل خالقه تعالى ، والثاني : أنه يعقل ذاته الواجبة بالأول الواحد المطلق الله تعالى ، والثالث : أنه يعقل كونه ممكنا لذاته .

فحصل من تعقله عقل آخر هو أيضا جوهر عقل آخر ، لحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته الواجبة بالأول " الواحد الحق تعالى " نفس ، هي أيضا جوهر روحاني كالفعل الأول ، إلا أنها في الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته الممكنة لذاته ، جوهر جسماني هو الفلك الأقصى . [٣]

---

١ للمزيد ـ دكتور محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ـ (الفلسفة اليونانية) ـ ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨١ م ، كذلك يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ط ـ بيروت بدون تاريخ .

٢ للمزيد ـ دكتور محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ جـ ١ ـ (الفارابي) .

٣ دكتور ـ عاطف العراقي ـ المنهج النقدي عند ابن رشد ـ صـ ٢١٧ ـ ٢١٩ ، كذلك ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (النفس الناطقة ـ حد العلوم العقلية) .. إلخ ط أمين هندية ـ بمباي ١٨٨١ م

لكن ابن رشد ينتقد هذا التفكير لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة على الحق الذي يذهب اليه الفلاسفة ، ومنهم ابن سينا ، فقد كشف ابن رشد عن بعض التناقضات والإشكالات في القول بنظرية الفيض ، فيرى " أن قول الفلاسفة بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، يناقض قولهم أن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد إلا أن يقولوا أن الكثرة التي في المعلوم الأول (العقل الأول ، كل واحد منها أول ، بيد أن هذا لابد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة . ويصف ابن رشد هذه الأشياء بالخرافات ، ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا ، إذ نتج عن ذلك الوقوع في التناقض ونسبة هذا القول للفلاسفة القدامى (يقصد أرسطو) خطأ [١].

هذه ومن خلال بعض الأمثلة - يتوجه ابن رشد بالنقد والتحليل لنظريات فلاسفة المشرق في الواجب والممكن ، والفيض والصدور .. إلخ خلال كتابة تهافت التهافت .

* **التحليل النقدي لمذاهب الصوفية :**

يذهب ابن رشد إلى أن طريقة الصوفية (يطلق عليهم اسم الباطنية) مفيدة في مجال العمل والسلوك ، وإماتة الشهوات والتي تفيد العمل بذاتها ، فكما أن الصحة شرط للتعليم ، فإن إماتة الشهوات شرط للمعرفة الصادقة . ومن هذه الناحية يعترف ابن رشد بالصوفية ، لأن طبيعة طريقتهم تؤدي إلى العمل الصالح وصفائه - إلا أنه لا يعترف بأن طريقتهم أو مذاهبهم مفيدة في مجال النظر والتأمل العقلي والاعتبار [٢].

يقول ابن رشد " وأما الصوفية فطريقتهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني ليست مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما يزعمون بأن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوامل الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، ويستندون في ذلك إلى ظواهر الشرع مثل قوله تعالى " **وَاتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم " سورة البقرة آية (٢٨٢) وقوله تعالى " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا " سورة العنكبوت آية (٦٩)** .

---

١ المصدر السابق - صـ ٢٢٠ ، وللمزيد راجع دكتور محمود قاسم - نظرية المعرفة عند ابن رشد (وتاويلها لدى توما الأكويني) صـ ٩٨ - ١٠٠ - ط مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٠ م .

٢ ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - صـ ٥٩ ، ٦٠ .

ونحن نقول أن هذه الطريقة وإنما سلمنا بوجودها ، لأنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولو كان وجودها بالناس عبثاً ، والقرآن الكريم كله عندنا هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر ، ولسنا ننكر أن إماتة الشهوات شرط في صحة النظر .. وتفيد المعرفة بذاتها .. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها في جملتها حثاً أعلى على العمل ، لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم "[١].

ومن الواضح والطبيعي أن فيلسوفا مثل ابن رشد ، لا يعترف ولا يأخذ بطريقة الصوفية أو الباطنية كما يطلق عليهم هذه اللقب أحيانا ، في البحث والنظر ، حيث أن طرقهم تعتمد في المقام الأول على الاستلهام القلبي والتشوق الباطني ، دون الاعتماد على النظر والبرهان المنطقي ، وهو يتابع الفلسفة الأرسطية ، وينتهي إلى أن طريقة الصوفية لا تصلح للناس بما هم ناس ، ولا تصلح للعامة بطبيعة الحال كذلك[٢].

* **تحليل ونقد مذاهب الحشوية الظاهرية :**

يذهب ابن رشد أن هؤلاء الحشوية الظاهرية قالوا : أن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، وهذه الفرقة الضالة الظاهرة عن أمرها ، أنها مقصورة عن مقصود الشرع في الطريقة التي نصبها للجميع ، إذ يظهر في اكثر من آية من آيات القرآن الكريم أن الله تعالى دعا الناس إلى التصديق بوجوده بأدلة عقلية ، منصوص عليها فيه ، مثل قوله تعالى : " **أفي الله شك فاطر السماوات والأرض** " سورة إبراهيم آية (٤٦) .

ويبدو أن نقد ابن رشد الذي يوجه إلى منهج الحشوية الظاهرية إنما ينصب على وقوفهم عند حدود الظاهر للنصوص فقط ، دون إعمال للعقل ، أو استعمال النظر العقلي والبرهاني المنطقي . والحشوية بذلك يدعون أن الإيمان الصادق بالشرع يكون بالوقوف عند الظاهر فقط ، والأخذ بالأدلة السمعية فقط ، وهم بذلك يغفلون حقائق هامة نبه إليها الشرع ، ودعا إليها وهي وجوب النظر والتفكير العقلي ، إذ أن الله تعالى ميز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى بالتفكير والنظر والعقل .

---

١ Encyclapedia of Islam , P , ٩٤١ – London , ١٩٧٢ .

٢ خليل شرف الدين - ابن رشد - صـ ١٠٨ - كذلك الهامش - إشراف دكتور مصطفى غالب - ط مكتبة دار الهلال ١٩٨٥ م .

كذلك يشير ابن رشد أن الشرع يحتوي على الظاهر والباطن ، ولا يجب الوقوف عند جانب وترك آخر ، بل يجب على الناظر أن يضع في اعتباره جانبي الظاهر والباطن على أصول من العقل والنظر . [١]

٥ - منهج ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة (بين الفلسفة والدين) : -

أ - وجهة نظر ابن رشد : -

رأينا فيما سبق أن منهج ابن رشد يقوم على العقل ، والتأويل الفلسفي القائم على البرهان والمنطق ، إذ أن ذلك يلزم في دراسة الشريعة والنصوص الدينية ، ولا يصح أن تقتصر على الإيمان بالظواهر فقط ، أو مجرد التأويل الجدلي سواء عند الجمهور (أهل الأدلة الخطابية) ، أو عند المتكلمين (أهل الأدلة الجدلية) بل يجب الصعود إلى البرهان (عند الحكماء والفلاسفة) الذين أشار إليهم القرآن الكريم (**والراسخون في العلم**) راجع سورة آل عمران آية (٧) . والشريعة تقبل ذلك ، وتحث على النظر فيه ، فقد ندب الشرع إلى اعتبار الموجودات ، ووجوب النظر في أكثر من آية قوله تعالى " **فاعتبروا يا أولي الأبصار** " سورة الحشر آية (٢) ، وفي قوله تعالى " **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء** " سورة الأعراف آية (١٨٥) . فإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات باعتبارها ، لاستنباط المجهول من العلوم ، وكذلك معرفة الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، فيجب من الفضل في ذلك أن نعلم أنواع البراهين وشروطها (كالبرهان القياسي الجدلي أو الخطابي ، أو المغالطي) .. وهكذا حتى نعلم ما يصح منها وما لا يصح حتى نصل ونعتمد على القياس أو البرهان العقلي . [٢]

ويضيف ابن رشد إلى ذلك بعض المبررات - لاستخدام النظر العقلي والبرهان المنطقي ، بقوله " فإذا كانت هذه الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع . فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له " [٣].

بل يذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك ، إذ يرى " أن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة " [٤] ، فإذا كان مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق ، والعمل الحق ، والعلم

---

١ للمزيد ابن رشد - مناهج الأدلة - صـ ٤٦ ، كذلك فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - صـ ٤٤

٢ راجع - ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - صـ ٢٢ حتى صـ ٣٠ .

٣ المصدر السابق - صـ ٣١ ، ٣٢ .

٤ راجع المصدر السباق - صـ ٦٧ .

الحق هو معرفة الله تعالى ، وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي ، والعمل الحق هو امتثال الأعمال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء .. وهكذا فإنه يجب الوصول والاعتماد على طرق التصديق ، والتي تقوم من وجهة نظر ابن رشد على ـ العقل والبرهان العقلي أو المنطقي .[١]

وربما أفصح ابن رشد عن وجهة نظره هذه ، فقال " ونود لو تفرغنا لهذا المعتقد ، وقدرنا عليه ، وأن نسال الله في العمر ، فنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المنحرفة في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة .[٢] فإن الأذية من الصديق هي اشد من الأذية من العدو ، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة لها ، وقد أذاها (يقصد الحكمة) ، أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ، ممن ينسبون أنفسهم غليها ، وهي الفرق الموجودة فيها ، والله يسدد الكل ... ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنأن بفضله ورحمته ، وقد رفع الله تعالى كثيرا من هذه الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب (يقصد بالحكمة ـ واستعمال النظر العقلي) ، وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة على الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق [٣].

ويؤيد ابن رشد طريقة الإيمان بالشريعة عند الجمهور (أهل الأدلة الخطابية) بينما ينعي بالأئمة على طرق المتكلمين (أهل الأدلة الجدلية) ويسخر منهم ويزدريهم ويحط من قدرهم ، فقال " أنه (يقصد الشرع) ، دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق الوسط ، فارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة والحمد لله رب العالمين [٤].

---

١ نفس المصدر ـ صـ ٥٤ .

٢ يقصد ابن رشد أصحاب الفرق والأهواء من المذاهب الإسلامية التي كانت منتشرة بالمشرق العربي ، وكذلك المغرب ـ ممن توافروا في نظره على الجدل ، دون النظر العقلي البرهاني فكثر بينهم البغضاء والشحناء ورمى بعضهم البعض الآخر بالكفر والضلال ، سواء من الأصوليين أو المتكلمين و الفقهاء والفلاسفة .

٣ ابن رشد ـ المصدر السابق ـ صـ ٦٧ .

٤ المصدر السابق ـ صـ ٦٧ .

وإذا كان أهم ما يميز الاتجاه الخاص بابن رشد ، إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية ، والمناداة بتطبيقها على الفلسفة ، واعتبارها محكا للنظر السليم ، فإنه لم يستخدم الفلسفة والمنطق في مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون [1] بل من اجل تأكيد العلاقة الضرورية بين الفلسفة والدين وعلى هذا الأساس هاجم من ينكر أهمية الفلسفة الإسلامية ، وقال أنه لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما فعل الغزالي ، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق . " فإذا أخطأ الفيلسوف في إصابة الحق ، فليس يقال فيه أنه ملبس ، والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلا " [2].

وعلى هذا الأساس نجد ابن رشد يتجه إلى تحليل ودراسة قضايا العقيدة وتأويل النصوص الشرعية ، بناء على ما أوجبته من ضرورة استعمال النظر العقلي والبرهان المنطقي ، والتوفيق بين الحكمة والشريعة ، مع إثبات صدق ما جاءت به الشريعة ، من نصوص وقضايا نقلية .

ب-الإلهيات :

*** إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته :**

يجمع ابن رشد في فلسفته الإلهية بين الدليلين الشرعي والعقلي ، لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، بما يذكرنا بمنهج علماء الكلام ، إلا أنه ينفرد عنهم بالدليل البرهاني العقلي مستندا في ذلك إلى مبادئ الفلسفة الأرسطية في تأويل النصوص الدينية .

لذلك يقول " إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وكما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم أيضا ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به " [3].

وبناء على ذلك ينطلق ابن رشد إلى إثبات وجود الله تعالى من خلال بعض الأدلة الشرعية الواردة إثباتها بالنصوص الدينية ، ثم تعضيضها بالأدلة العقلية البرهانية ..

---

١ دكتور عاطف العراقي ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ صـ ٨١ ، ٨٢ ـ ط دار المعارف ١٩٨٢ م .
٢ راجع ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ صـ ٦٧ ، ٤١ ، وأماكن أخرى جـ ١ ـ جـ ٢ ـ تحقيق دكتور سليمان دنيا ـ ط دار المعارف ١٩٨٠ م .
٣ ابن رشد ـ فصل المقال ـ صـ ٢٢ ، ٢٣ .

يقول ابن رشد " الطريقة التي نبه الكتاب العزيز إليها ، ودعا الكل من بابها إذا استقرأ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر في جنسين : احدهما : الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ، وتسمى هذه " بدليل العناية " .

الطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جوانب الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة في الجمادات ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسمي هذه (بدليل الاختراع) .

ويفسر ابن رشد هذين الدليلين ، بناء على معطيات التحليل العقلي البرهاني والذي يعضضه فيما بعد بالأدلة النقلية من نصوص القرآن الكريم . فيرى بابن رشد : أنَّ الدليل الأول (العناية) يفيد أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان ، وأن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك ، ومريد ، ولا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الإنسان ، فيحصل اليقين بذلك باعتبارها موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الإنسان ، كذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والأرض وموافقة كثير من الحيوانات والنباتات والجمادات والجزئيات ، مثل الأمطار والأنهار ، والبحار .. إلخ .

وتظهر العناية في أعضاء البدن والحيوان ، إذا الموجودات داخله في هذا الجنس ، إذا ، وجب على من أراد أن يعرف الله عز وجل المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات .

وأما دليل (الاختراع) : فيدخل فيه وجود الحيوانات ، والنباتات ووجود السماوات والأرض .. إلخ ، ودليل الاختراع ينبني على أن هذه الموجودات مخترعة كما قال تعالى " **إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له " سورة الحج آية (٧٣)** فإنا نرى أجساما جمادية ، ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ها هنا موجداً للحياة ومنعما لها ، وهو الله تبارك وتعالى . أما السماوات فأنها مأمورة لنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة ، فإن كل مخترع له مخترع .

كذلك يدعوا ابن رشد أن من أراد أن يعرف الله تعالى - على هذا الدليل يجب أن يتعرف على جواهر الأشياء والموجودات ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لا يعرف حقيقة الشيء ، لا يعرف حقيقة الاختراع ، وإلى هذا أشار القرآن الكريم يقول تعالى " **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء " سورة الأعراف آية (١٨٥)** .

الخلاصة : أن يتبع معنى الحكمة في موجود ، أعني معرفة السبب الذي لأجله خلق والغاية المقصودة به ، كان وقوعه على دليلي العناية والاختراع - وهما دليلا الشرع .[١]

وجدير بالذكر هنا ، أن ابن رشد يستنبط من الأدلة الشرعية النصوص الشرعية التي تؤيد ما ذهب إليه من أدلة عقلية برهانية كذلك لتأكيد مدى الصلة الوثيقة بين العقل والنقل ، الفلسفة والدين ، أو الحكمة والشريعة .

فمن الآيات التي تتضمن دليل العناية الإلهية بالموجودات قوله تعالى " **ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا** .. " **سورة النبأ آية (١٦)** ، وقوله تعالى " **فلينظر الإنسان إلى طعامه** .. " **سورة عبس آية (٢٤)** ، ومن الآيات التي تتضمن دليل الاختراع قوله تعالى " **فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق** .. " **سورة الطارق آية (٥)** . ومثل قوله تعالى " **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت** .. " **سورة الغاشية آية (١٧)** ، ثم يخلص ابن رشد أن هاتين الطريقتين في الاستدلال على وجود الله تعالى هي طريقة الخواص ، أي العلماء الراسخون في العلم ، وطريقة الجمهور ، وأما الاختلاف في المعرفتين في التفاصيل . فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو يدرك بالمعرفة الأولى المنبه على علم الحواس ، أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحواس ما يدرك بالبرهان ، بالإضافة إلى الحكمة فيها .[٢]

وإذا كان ذلك ، فإن أدلة ابن رشد تقترب من أدلة بعض فلاسفة المشرق العربي والمتكلمين ، من حيث استدلالهم بالصنعة على الصانع من ناحية ومن ناحية أخرى ، بفكرة الحدوث على المحدث ، أو المخلوق على الخالق ، بالإضافة إلى أدلة النظام والحركة.. إلخ[٣] بل يعتبر الغزالي (٥٠٥) هـ ، والذي هاجم الفلاسفة بالمشرق وفلسفتهم أيضا أكثر إيضاحا في هذه الناحية في رأي كثير من الباحثين المحدثين المعاصرين[٤] .

يتجه ابن رشد لاستعراض أدلة برهانية عقلية أخرى للاستدلال على وجود الله تعالى ، معتمدا في ذلك على نظريات أرسطو الفلسفية ، والمنطقية حتى يؤيد ما ذهب إليه بعدم التعارض بين الأدلة النقلية الشرعية ، وبين الأدلة البرهانية المنطقية .

---

١ - ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - صـ٦٠ ، صـ ٦١ .
٢ - ابن رشد - المصدر السابق - صـ ٦٣ ، صـ ٦٤ .
٣ - رجعنا في ذلك أيضا : الكندي - رسائل الكندي الفلسفية - الرسالة الأولى والثانية .. إلخ تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده - ط ١٩٥٧ .
٤ دكتور جلال شرف - الله والعالم والإنسان - صـ ٣٧٠ . ط دار المعارف ١٩٧٥ م ، كذلك - الإمام الغزالي - معراج السالكين ، معارج القدس ، المضنون على غير أهله الصغير ، والكبير ، إحياء علوم الدين - (مجموعة القصور العوالي) ط الجندي ١٩٧٣ م .

فيتحدث ابن رشد عن (دليل الحركة) ، مستعرضا لآراء الفلاسفة ، ونقدهم لآراء المتكلمين وبصفة خاصة الأشعرية ، وكذلك ابن سينا يقول " وأما الفلاسفة فإنهم يعتبروا الأسباب حتى انتهت بهم إلى الجرم السماوي ، ثم اعتبروا الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ الوجود المحسوس . وهو معنى قوله تعالى " **كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض " سورة الأنعام آية (٧٥)** ، وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا ، يكون بعضها أسبابا لبعض ، وجعلوا علة الوجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس ، فأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان " [١] .

ولا شك أن ابن رشد يقصد بذلك أن الأشعرية [٢] رفضت فكرة أو نظرية السببية ، وهي نظرية العلة الضرورية في الموجودات الطبيعية ، واستنادا منهم إلى تدخل العقل الإلهي في تدبير الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة وهم بذلك في رأي ابن رشد منعوا الإنسان من مزاولة طبيعته كمفكر وعقلاني ينظر في الأشياء ليدرك أسبابها ومسبباتها ، ثم يستطيع أن يربط بين العلة ومعلولاتها .

ويوضح ابن رشد موقفه الفلسفي البرهاني من (دليل الحركة) فيقول " وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مرة ، وبينا الجهة التي منها يقع اليقين وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها ، ويحاول ابن رشد أن يسلك طريقة الحركة على مناهج أرسطو طاليس ، على أساس فكرتي الواجب والممكن فيذهب " إلى أن الممكن الموجود في الجوهر الإنساني ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني ، وواجب الوجود في الجوهر الإنساني ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق . وهو الذي لا قوة فيه أصلا ، لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات ، وما هو هكذا ، فليس بجسم مثال ذلك " أن الجرم السماوي قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني ، والألزم أن يكون هناك جسم أقدم منه . وظهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان ، فوجب أن يكون

---

١ ابن رشد - تهافت التهافت - جـ ٢ - صـ ٦٣٣ ، ٦٣٤ .

٢ الأشعرية : فرقة كلامية - تنتسب لفرق أهل السنة والجماعة من الأصوليين أو المتكلمين . تقوم مذاهبهم على أصول من الكتاب والسنة والإجماع واستعمال العقل والاجتهاد والقياس عند لزوم الأمر ، ومؤسس هذه الفرقة الإمام أبو الحسن الأشعري ت عام (٣٣٤) هـ ، وأهم شيوخ هذه الفرقة الباقلاني ، وأبو المعالي الجويني ، والإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ، والمتأخرين فخر الدين الرازي (٦٠٦) هـ ، وغيرهم .

المحرك له واجب في الجوهر وألا يكون فيه قوة أصلا لا على الحركة ولا على غيرها ، فلا يوصف بحركة ولا يغير ذلك من أنواع التغييرات . وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ، ولا قوة في جسمه ، وأجزاء العالم الأزلية هي واجبة الوجود في الجوهر ، أما في الكلية كالحال في الاسطقسات الأربع ، وأما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية [١].

والواضح أن ابن رشد يربط في هذا الدليل بين دليل الحركة في الموجودات أو الوجود وبين فكرة المحرك الأول عند أرسطو ، والذي ينسب إليه الدفعة الأولى في الحركات الوجودية ، وهذه الحركة أزلية عند أرسطو ، منسوبة إلى المحرك الأقصى الذي يمثله الحركة الجوهرية في الوجود ، مترتبة بأسباب وعلل ، والتي تنسب عند ابن رشد إلى الجرم الأقصى ، أو الفلك الأقصى .. صعودا إلى حركة الفعل أو الأمر الإلهي في باطن الموجودات ، وإن شئنا القول الأفلاك أو الأجرام .

ثم يتجه ابن رشد لإثبات الوحدانية الإلهية ، مستندا إلى أدلة شرعية ، وكذلك أدلة عقلية برهانية ، يقول ابن رشد " وأما نفي الإلهية عمن سواه ، فإن طريق الشرع في ذلك هو ما نص عليه بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ سورة الأنبياء آية (٢٢) ، وقوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون ﴾ سورة المؤمنون آية (٩١) وقوله تعالى : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ سورة الإسراء آية (٤٢)

ويؤول ابن رشد هذه الأدلة الشرعية في إثبات الوحدانية المطلقة لله عز وجل تأويلا عقليا برهانيا فيرى أن مدلول الآية الأولى ، مغروز في الفطرة بالطبع . وذلك انه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، فإنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه ليس يكون عن فعلين من نوع واحد ، فيجب ضرورة أن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل وينهى الآخر ، وذلك مُنتفي في صفة الألوهية . فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل فسد المحل بالضرورة .. وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ سورة الأنبياء آية (٢٢).

وأما قوله تعالى : ﴿ إذاً لذهب كل إله بما خلق ... ﴾ سورة المؤمنون آية (٩١) ، فهذا ردا منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وأما قوله تعالى : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ سورة الإسراء آية (٤٢) . فإنها برهان على

---

[١] ابن رشد - المصدر السابق نفسه - ص ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ .

امتناع إلهين فعلهما واحد ، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الإله الثاني العرش معه ، فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد ، اذا كانا من شأنهما أن يقوما بالمحل .

ثم يضيف ابن رشد إلى هذا التأويل أن الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل هو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك .[١]

ولكن ما ذهب إليه ابن رشد من تأويلات عقلية للأدلة الشرعية في إثبات الوحدانية الإلهية ، قد لا يبتعد كثيرا عما ذهب إليه علماء الكلام والمتكلمين كذلك في مذاهبهم ومؤلفاتهم[٢] ، إلا أن ابن رشد يزيد على ذلك بعض التحليلات العقلية البرهانية الأخرى في ضوء مذاهب ونظريات الفلاسفة يقول : " إن القضية التي تقول أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا ، اتفق عليها القدماء من الفلاسفة ، حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول بالفحص الجدلي ، يظنون الفحص البرهاني ، فاستقر رأي الجميع منهم أن المبدأ واحد للجميع ، وأن الواحد لا يجب أن يصدر عنه إلا واحدا ، فلما استقر عندهم ذلك ، طلبوا من أين جاءت الكثرة ن وقد بطل عندهم الرأي القائل أن المبادئ الأول (اثنان) – أحدهما للخير ، والآخر للشر ، لأنه لا يمكن أن يكون مبادئ الأضداد واحدة ، كذلك رأوا أن المتضادات العامة التي تعم جميع الأضداد هي الخير والشر ، وظنوا أن تكون المبادئ اثنين . ولكن عندما تأمل قدماء الفلاسفة الموجودات ، رأوا أنها كلها (تروم غاية واحدة) هي النظام الموجود في العالم ، مثل النظام الموجود في المعسكر من جهة قائد المعسكر ، والنظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في المدن من جهة مدير المدن . فاعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة ، وهذا معنى قوله تعالى " **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** "سورة الأنبياء آية(٢٢) .[٣]

ويتضح أن ابن رشد يربط في هذا الدليل البرهاني بين فكرة الغائية الفلسفية الأرسطية ، وبين الدليل الشرعي في الآية القرآنية ، فالموجودات كلها تروم غاية واحدة ، وهي النظام الموجود في العالم ، كالنظام الموجود في المعسكر من جهة قائده ، أو من جهة مدبر هذا العالم الله تعالى .

---

١ - ابن رشد- مناهج الأدلة في عقائد الملة – صـ٦٥ ، صـ٦٦ .
٢ - للمزيد من الاطلاع على آراء وعقائد المتكلمين – راجع الجويني (أبو المعالي) – لمع الأدلة في عقيدة أهل السنة والجماعة – تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود – ط القاهرة ١٩٦٥م
٣ ابن رشد - تهافت التهافت - جـ ١ - صـ ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، كذلك دكتور عاطف العراقي - المنهج النقدي عند ابن رشد - صـ ٨٢ ، ٨٦ .

* **الصفات الإلهية :-**

يذهب ابن رشد في كتابه " مناهج الأدلة .. " إلى تقرير الصفات الإلهية ، وهي الصفات الكمالية - السبع - وهي " : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وهذه الصفات هي صفات الكمال لله عز وجل ، وإن كان بعض المتكلمين وعلماء الكلام من الماتريدية والأحناف يزيدون صفة ثامنة ، وهي " الوجود " [١] ، وهي صفات معتمدة عند جميع علماء أصول العقيدة أو الكلام المعتزلة ، والأشعرية والماتريدية ، وسائر علماء أهل السنة والسلف [٢] ، وكذلك الفلاسفة الإسلاميين ، كابن رشد وغيره من فلاسفة المشرق ، وهي صفات كمالية يتصف الله تعالى بها ويستحيل أن يتصف بضدها .

ويتناول ابن رشد هذه الصفات الكمالية بالشرح والتأويل على طريقتين الطريقة الأولى - يسير على مناهج أهل السنة والفقهاء ، دون تعمق فلسفي خلال كتابة مناهج الأدلة ، بما يتلاءم مع قدرات الجمهور والعامة من الناس على الفهم والإيمان ، ثم يأتي إلى طريقة أخرى أو منهج يتمثل فيه التأويل البرهاني الفلسفي ، بما يتلاءم مع طريقة العلماء والفلاسفة ثم يتناول من خلال ذلك الرد على هجوم الإمام الغزالي على الفلاسفة وذلك من خلال كتابه تهافت التهافت .

ففي صفة " العلم الإلهي " - يتمثل هاتين الطريقتين ، بالنسبة للطريقة الأولى ،يذكر ابن رشد ما أخبر عنه الشرع في ذلك ، مثل قوله تعالى " **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** " سورة الملك آية (١٤) وقوله تعالى " **وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** " سورة الأنعام آية (٥٩) .

ويشرح ابن رشد هذه الآيات الدالة على صفة " العلم الإلهي " فيقول " فينبغي أن يوضح في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه ، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع ، وإنما كل هذا ، هكذا ، لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى " [٣].

---

١ للمزيد راجع دكتور محمد محمود أبو قحف - شرح بدء الأمالي (في التوحيد) لملا علي قاري (ماتريدي المذهب في علم الأصول) ط دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٩٢ م .

٢ راجع دكتور محمد محمود أبو قحف - علم الكلام ومدارسه - ط دار الحضارة بطنطا - ١٩٩٨ م ، كذلك الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ط الجندي .

٣ ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - صـ ٧٠ ، ٧٩ .

بينما يذهب ابن رشد في تأويل صفة " العلم الإلهي " على الطريقة الفلسفية البرهانية اليقينية في تهافت الفلاسفة ، فيعرض ابن رشد لمذاهب الفلاسفة ، مؤيدا لما ذهبوا إليه في اثبات (صفات الأول) فيقول " ولما رأوا النظام هاهنا في الطبيعة وفي أفعالها يجوز على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن عقلا هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا على أن ذلك الموجود الذي هوعقل محض ، هو الذي أفاء الموجودات والترتيب والنظام الموجود في أفعالها ، وعلموا من هذا كله ، أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها ، وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل ذاته هو غير ما يعقل من غيره ، كالحال في العقل الإنساني " [١].

ومن هنا يفرق ابن رشد بين العلم الإلهي ، والعلم الإنساني ، كذلك بالنسبة للعقل أو التعقل ، فلا يجب المقارنة بين الجانبين ، لأن العلم الإلهي غير مجانس لعلم الإنسان بالأشياء أو معرفتها كذلك بالنسبة للعقل والتعقل ، ولهذا ذهب ابن رشد على تقرير مذاهب الفلاسفة في قوله بأن العلم الإلهي بالكليات ، أما الجزئيات فيجوز (عندهم) عدم العلم بها لأنها تأثيرات عن الموجودات ، يقول ابن رشد " أن علم (الله تعالى) ليس يقتسم فيه الصدق والكذب ، على علم الإنسان ، مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه ، إما أن يعلم الخبر وإما إلا يعلمه ، على أنهما متناقضان ، إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، والله سبحانه وتعالى يصدق عليه الأمران جميعا ، أعني الذي نعلمه (أي الإنسان) والذي لا نعلمه ، أي أن الله تعالى لا يعلمه بعلم يقتضي نقص (وهو العلم الإنساني) ، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصا ، وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا الله سبحانه وتعالى ، وكذلك الأمر بالنسبة للكليات والجزئيات ، يصدقعليه سبحانه وتعالى أنه : يعلمها ، ولا يعلمها ، هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء نهم ، وأما من فصل القول ، فقال : أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، فغير محيط بمذاهبهم ، فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات (أو تأثيرات) عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها ، وعلم الله تعالى هو المؤثر في الموجودات ، والموجودات هي المنفعلة عنه " [٢].

---

١ ابن رشد - تهافت التهافت - جـ ١ - صـ ٦٨٥ .
٢ المصدر السابق - صـ ٦٧٤ ، ٦٧٦ .

ويبدو أن ابن رشد قد شعر بانتصار الإمام الغزالي ، على آراء ومذاهب الفلاسفة في قولهم بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، في كتابه تهافت الفلاسفة [1] فشرع ابن رشد من ناحية أخرى في التخفيف من حدة النقد الموجه من قبل الغزالي ، لأدلة الفلاسفة ، وذلك بأن ذهب ابن رشد في (فصل المقال) إلى زيادة التحليل والتعليل لأدلة الفلاسفة إيضاحا فيقول ابن رشد " إلى هذا كله قد نرى أن أبا حامد (الغزالي) قد غلط على الحكماء المشائين)[2] فيما نسب إليهم من أنهم يقولون : أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى ، يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها ، معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله تعالى بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو (الموجود) ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل .

فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والعلم القديم ، فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال ، كثير من الأسماء على المتقابلات مثل : (الجلل) ، مقول على العظيم والصغير ، والصريم المقول على الضوء والظلمة ، ولهذا ، ليس هاهنا حد يشمل العلمين جميعا ، كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا .

كذلك يشير ابن رشد إلى كيف يتوهم على المشائين ، أنهم يقولون أنه سبحانه وتعالى لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبيل العلم الأزلي المدبر للكل ، والمستولي عليه ، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات ، فقط ، على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فإن الكليات المعلومة عندنا ، معلومة أيضا عن طبيعة الموجود والأمر في ذلك العلم بالعكس ،ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك (العلم الإلهي)

---

١ نظرنا : الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ (مسألة العلم الإلهي) تحقيق دكتور سليمان دنيا ـ ط دار المعارف ١٩٨٠ .

٢ المشاؤون (الحكماء) : هم أتباع أرسطو ، ويكونون مدرسة في الفلسفة الإسلامية منهم : الكندي والفارابي وابن سينا ، وفلاسفة المغرب أيضا كابن رشد ، بالإضافة إلى بعض الفلاسفة الإشراقيين وجماعة أ[illegible] الصفاء أ[illegible] [illegible]اء والفلاسفة الإسلاميين الذين اخذوا عن أرسطو نظرياته الفلسفية .

منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم .[١]

هذه هي خلاصة ما توصل إليه ابن رشد بالنسبة لصفة العلم الإلهي ، ورده على هجوم الغزالي وتكفيره لمذاهب الفلاسفة المشائين .

كذلك يذهب ابن رشد في تأويل الصفات الإلهية الأخرى ، مثل صفات (الإرادة ، والسمع ، والبصر ، والحياة والكلام ، وغير ذلك ، ففي (صفة الإرادة الإلهية) تتضح عند ابن رشد النزعة الأرسطية فيقول " والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ... ، وإنما يثبتون له من معنى الإرادة ، أن الأفعال الصادرة منه هي صادرة عن علم ، وذلك ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورية طبيعية إذ ليس يلزم عن طبيعة العالم صدور الفعل عنه ، لذا يجب أن يفهم صدور الإرادة في (الأول - الله تعالى) ، عند الفلاسفة هو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة .[٢]

وأما تأويل ابن رشد لصفتي (السمع والبصر لله تعالى) فيذهب كمذاهب الفلاسفة ويؤولها على صفة العلم أيضا ، وذلك حتى يتحاشى أي معاني أو دلالات حسية فيقول " وإنما وصف (الله تعالى) نفسه في الشرع بالسمع والبصر ، تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ، ولم يكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر ، لذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء والفلاسفة ولا يجوز أن نجعله من عقائد الشرع المشتركة للجميع " [٣] .

كذلك يذهب ابن رشد في تأويل سائر الصفات الأخرى ، ويحمل تأويلها على صفة العلم الإلهي كذلك ، فصفة (الحياة) ظاهر وجودها من صفة العلم ، إذ أن من شرط العلم الحياة، كما أن صفة (الإرادة) ظاهر إتصافه بها إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، وكذلك من شروطه أن يكون قادرا .[٤]

ولكن ابن رشد ينتقد أدلة المتكلمين الذين يذهبون بأن الله تعالى مريدا للأمور المحدثة ، بإرادة قديمة ، وهذا عنه بدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور ، لذلك نجد ابن

---

١ ابن رشد - فصل المقال - صـ ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .
٢ ابن رشد تهافت الفلاسفة - صـ ٦٦٣ .
٣ المصدر السابق - صـ ٦٨٨
٤ ابن رشد - مناهج الأدلة - صـ ٧٢ .

رشد يؤول الإرادة الإلهية : على أن الله تعالى مريد لكون الشيء في وقت كونه ، كما قال تعالى " **إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون** " سورة النحل آية (٤٠) [١] ، وهذا يعني أن إرادة الله تعالى في تأويل ابن رشد ستكون حادثة بحدوث الأشياء ، أو الكونيات ، فالإرادة ليست قديمة ، وهو يتفق مع مذهب وآراء الفلاسفة في ذلك ، وإن كان يشوب هذا الرأي عنده كثير من الغموض .

إلا أننا نستطيع أن نقول : أن الله تعالى مريد بإرادة قديمة ، وهذا لا يناقض العلم الإلهي ، ولا ينقص من قدرة الله تعالى في شيء ، ولا من التنزيه في حقه تعالى ، كذلك فإن صفة القدرة ثابتة لله تعالى لقدرته على الاختراع [٢].

أما صفة (الكلام الإلهي) فإن ابن رشد يثبت صفة الكلام لله تعالى ويؤولها على صفة العلم ، كما أن صفة (القدرة لله تعالى) ثابتة لله تعالى لقدرته على الاختراع ، لكن ابن رشد يذهب في تأويل صفة الكلام الإلهي على الدلالات العقلية المجازية ، ربما يشبه في ذلك ما ذهب إليه بعض المتكلمين كالمعتزلة بالمشرق العربي .

لكن ابن رشد يختلف عنهم في بعض النواحي الفلسفية أو الإيمانية س، نجد أنه أثبت لله تعالى ، الكلام ، ولم يصرح بخلق الكلام ، بل أن صفة الخلق تطلق على الألفاظ ، لذلك يقول ابن رشد " فإن قيل فصفة الكلام لله تعالى ، من أين تنسب له ؟ ، قلت : تنسب له من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع والكلام فعل من أفعال الفاعل ، ولهذا الفعل شرط في الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ ، وإذا كان هذا هكذا ، وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ولابد مخلوقا له ، بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا ، أي بغير واسطة لفظ يخلقه س، بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له بعد ذلك المعنى ، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه له الله تعالى في سمع المختص لكلامه سبحانه وتعالى .

إذن فالكلام الإلهي ، ومعانيه ليست مخلوقة ، أما الألفاظ ووحيها إلى الخلق والعباد والرسل فتكون حادثة مخلوقة ثم يستدل ابن رشد صدق هذا التأويل بالآيات القرآنية : فيقول " وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى " **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء** " التوبة سورة آية (٥) .

---

١ المصدر السابق نفسه - صـ ٧٢ ، ٧٣ .
٢ المزيد - المصدر السابق - صـ ٧٣ .

فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى ، بل يفعل فعله في نفس المخاطب ، كما قال تعالى " **فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى** " سورة النجم آية (٩ . ١٠) ومن وراء الحجاب ، هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه ، وهذا هو كلام حقيقي ، وهو الذي خص به موسى عليه السلام ، ولذلك قال تعالى " **وكلم موسى تكليماً** " سورة النساء آية (١٦٤) ، وأما قوله تعالى " **أو يرسل رسولا** " سورة الشورى آية (٥) ، فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك ، وقد يكون من كلام الله تعالى ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن الكريم ، كلام الله تعالى ، وقد تبين أن القرآن الذي هو كلام الله تعالى (قديم) ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وتعالى لا لبشر . ولهذا فإن القرآن الكريم الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن ، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله تعالى ، والفاظ القرآن هي خلق الله تعالى .

أما الحروف التي هي في المصحف ، فإنما هي من صنعنا بإذن الله تعالى ، وإنما وجب لها التعظيم ، لأنها دالة على اللفظ المخلوق وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ، ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى الذي يدل عليه اللفظ ، قال أنه غير بمخلوق ، والحق هو الجمع بينهما [١] .

ومما سبق يتضح أن ابن رشد يحاول أن يجمع بين أدلة الفلاسفة ، وأدلة المتكلمين ـ معتزلة وأشعرية في إثبات الصفات الإلهية الذاتية وهي صفات الكمال ، كما ذكرنا ، من خلال تأويلاته لمعظم هذه الصفات على معنى و مدلول (العلم الإلهي) ، من ناحية ، وإثبات أن القرآن كلام الله تعالى ، وهو صفة من صفاته الذاتية ، ومن ثم فكلام الله تعالى قديم بالمعنى حادث بالألفاظ والحروف المخلوقة له تعالى ، وبإذن الله تعالى .

* **قضية التنزيه الإلهي :**

تعتبر قضية التنزيه الإلهي من أهم القضايا التي تناولها بالبحث والتحليل والدراسة ، فلاسفة ، ومتكلمين ، وفقهاء ، حيث أنها تتعلق بحقيقة الإيمان المطلق بالوحدانية الإلهية ، وحاول هؤلاء جميعا إثبات التنزيه المطلق لله عز وجل عن شوائب النقائض ، وشبهات التجسيم والحلول والتشبيه والمماثلة للموجودات ، بناءً على أدلة عقلية وشرعية .

---

١ ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ صـ ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

وقد حاول علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم ، معتزلة وأشعرية ، وأهل السنة والسلف ، بالإضافة إلى الفلاسفة والفقهاء الاستدلال على التنزيه الإلهي بالبراهين العقلية ، والمنطقية ، ومستندين على الأدلة الشرعية ، من نصوص الكتاب والسنة ، وذلك بتأويل الشرعية على المجاز العقلي ، وما ورد من صفات إلهية ، أثبتها الله تعالى لنفسه في القرآن الكريم وهي الصفات (الخبرية) وهذه الصفات واجبة التصديق والإيمان بها على ظواهرها ، وهذا ما أقره كثير من علماء السلف والفقهاء من الحنابلة والمالكية بصفة خاصة ، فقالوا بشأنها مروها كما جاءت دون تأويل ، أو السؤال عن الكيفية ، وعندما سئل الإمام مالك بن أنس ت عام (١٧٩) هـ إمام دار الهجرة بالمدينة عن معنى الاستواء (أي صفة الاستواء) بالنسبة لله تعالى الواردة في قوله تعالى " **الرحمن على العرش استوى** " سورة طه (٥) . قال الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار [١] وعندما سؤل علماء السلف والفقهاء عن الصفات الخبرية ، والتي توحي بظاهرها بالتشبيه أو المماثلة في حق الله تعالى ، قالوا : مروها كما جاءت .

وإذا ما اتجهنا إلى ابن رشد ، للبحث عن مواقفه العقلية والشرعية في هذه المسألة ، نجده يتمسك بمذاهب الفقهاء من المالكية ، وهو كما تعرف مما سبق ، كان على مذهب الإمام مالك في علم الفقه س، وبناء على ذلك نجد ابن رشد يرفض تأويلات المتكلمين ، ويوحي بعدم التأويل للصفات الخبرية والإيمان بما جاء بالنصوص منها مع عدم توهم التشبيه ، أو التجسيم أو المماثلة أو الحلول في حق الله تعالى ، وتنزيهه التنزيه المطلق عن ذلك ، وقد سار

ابن رشد في منهجه على نفي المماثلة المشابهة ، مستندا إلى منهج الشرع إذ جمع بين الإثبات والنفي ـ قوله تعالى " **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** "سورة الشورى آية (١١) [٢].

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل الشرعي مفروز في فطرة الخلق من الفلهي ، وهو أن الخالق يجب أن يكون على غير صفة المخلوقات والله تعالى منزه عن صفات النقائص مثل الموت ، والخطأ ، والنسيان ، إلى غير ذلك من الصفات التي تنطبق على المخلوقات أو

---

١ البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ صـ ٢٨ ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ ط دار التراث بدون تاريخ

٢ ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ صـ ٧٩ .

البشر ، فصفات النقص منفية عن الله تعالى بالضرورة ، لذلك يشير القرآن الكريم في أكثر من آية بقوله تعالى " **فتوكل على الحي الذي لا يموت** " سورة الفرقان آية (٥٨) ، وفي نفي صفة النوم أو السهو ، مما يقتضي الغفلة عن الإدراكات والحفظ من موجودات قوله تعالى " **لا تأخذه سنة ولا نوم** " سورة البقرة آية (٢٥٥) ، وفي نفي صفات النسيان والخطأ عن الله تعالى قوله تعالى " **علمه عند ربي في كتاب لا يضل ولا ينسى** " سورة طه آية (٥٢) .

وذهب ابن رشد في إثبات التنزيه الإلهي ، كما ورد في النصوص الشرعية ، معتمدا على النظر العقلي الفلسفي ، فيرى أن الوقوف على انتقاء هذه النقائص ، أو المماثلة ، من قبيل العلم الضروري ، والذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه وتعالى ، وأما ما كان بعيدا عن المعارف الأولى الضرورية ، فقد نبه عليه ، بأن عرف بأنه من علم الأقل من الناس ، وكما قال تعالى " **فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** " سورة الروم آية (٣٠) . ويوضح ابن رشد بالأدلة الفلسفية البرهانية ، صدق ما ذهب إليه الشرع في التنزيه الإلهي ، فيقول " إن الدليل على نفي النقائص عن الله تعالى ، هو ما يظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ، ولا فساد ، ولو كان الخالق (تعالى) تدركه غفلة أو سهو أو نسيان أو خطأ لاختلفت الموجودات ، وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى فقال تعالى " **إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا وإن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده** " سورة فاطر آية (٤١) . [١]

وفيما يتعلق بالصفات الخبرية ، التي وردت بالنصوص القرآنية ، والتي توحي بظواهرها ـ بشبهة التشبيه أو التجسيم أو المماثلة بالنسبة لله تعالى ، فإن ابن رشد لا يوحي بالتأويل المجازي على طريقة المتكلمين ، بل يرى أنه إذا سأل الجمهور عنها يجاب عليهم بقوله تعالى " **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** " سورة الشورى آية (١١) ، ويجب التمسك بظواهر الشرع . يقول ابن رشد في ذلك " فإن قيل فما تقول في الصفات الحسية ، هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق عز وجل ، أم أنها من المسكوت عنها ؟ ، فنقول : أنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وإثباتها بالشرع أقرب من نفيها ، الشرع قد صرح بالوجه ، واليدين ، وغير ذلك بالآيات القرآنية ، وهي آيات قد توهم الجسمية ، هي له من الصفات التي تفضل فيها الخالق ، كما يتفضل كذلك في صفات القدرة ، والإرادة ، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق ، إلا أنه بالنسبة للخالق عز وجل أكمل وجودا . [٢]

---

١ ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ صـ ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ .
٢ المصدر السابق ، صـ ٧٩ .

أما بالنسبة لصفة أو مسألة الرؤية " لله عز وزجل للآخرة ، فإن ابن رشد ينتقد تأويلات المتكلمين من المعتزلة ، لنفيهم حصول هذه الصفة [١] ، ويقرر ضرورة التمسك بظواهر الشرع ، والإقرار بما ورد في النصوص القرآنية في إثبات ذلك .

ولذلك يذهب ابن رشد " أن المعتزلة دعاهم هذا الاعتقاد (بقصد نفي الجهة أو ما ورد بالشرع من ظواهر يجب تأويلها) ، إلى أن نفوا " الرؤية " وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ، فلجئوا إلى التأول ، وأقاويل سوفسطائية ، من نصوص تشير إلى وجود الله تعالى بالسماء بتأويل قوله تعالى " إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه " سورة فاطر آية (١٠) وصفة المجيء في قوله تعالى " وجاء ربك والملك صفاً صفا " سورة الفجر آية (٢٢) ، ويرى ابن رشد أنه لا يجب التصريح بذلك للجمهور ، بما يؤول عنده إلى إبطال هذه الظواهر للنصوص القرآنية ، فإن تأثيرهم في نصوص الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها . وأما إذا أولت ، فإنما يؤول الأمر إلى أحد أمرين : إما أنه يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة ، فتتمزق الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصود منها ، وإما أن يقال في هذه كلها أنها من المتشابهات ، وهذا كله إبطال للشريعة ، ومحو لها من النفوس . ويرى ابن رشد أن من الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء أو الأمور ، كلها غير برهانية ، بل إن ظواهر الشريعة أقنع منها " [٢] .

ويريد ابن رشد بذلك أن يحرم تأويل ظواهر النصوص الشرعية ، خاصة بالنسبة للجمهور أو العوام من الناس ، لأن حكمة الله تعالى أرادت تقريب المعنى من أفهامهم ، فهؤلاء الجمهور لا يقنعون إلا بالظواهر ، إذ لا ترقى عقولهم إلى فهم المعاني والدلالات من التأويل للظواهر ، وبذلك يفسد إيمانهم بوجود الله تعالى ، فيجب الكف عن الخوض في التأويل ، إذ لم يصرح الشرع بما هي (النفس والروح) قال تعالى " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا " سورة الإسراء آية (٨٥) . إذ يصعب على عوام الناس فهم وجود قائم بذاته بدون جسم مثلا ؟

وينتهي ابن رشد بعد هذا التحليل الفكري والفلسفي ، ونقد مذاهب المتكلمين من المعتزلة والأشعرية إلى إثبات (قضية الرؤية) الإلهية ، وإمكان رؤية الله تعالى في الآخرة ، كما صرح بذلك الشرع في قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " سورة القيامة آية رقم (٢٣) .

---

١ للمزيد - راجع - الأشعري - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - ط ١٩٦٢ .

٢ ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٨١ .

ولذلك يرى ابن رشد أن الجمهور العوام من الناس إذا سألوا عن الرؤية لله تعالى ، ويقال لهم " أنه نور " [١] وصف الله تعالى به نفسه في كتابه العزيز ، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته ، فقال تعالى " الله نور السماوات والأرض " سورة النور آية رقم (٣٥) .

ويستند ابن رشد إلى حديث النبي ﷺ - في ليلة الإسراء ، رواه البخاري ، ومسلم ، وغيرهما ، عندما قيل له هل رأيت الله قال " نور أنى أراه " ، كما أنه لما قرب النبي ﷺ من سدرة المنتهى من النور حجب بصره من النظر إليها وإليه سبحانه وتعالى . وفي كتاب مسلم أيضا إن لله حجبا من نور لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره ، لذلك ينبغي أن نعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق عز وجل لأنه يجمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام مع أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم ، والنور لما كان بهذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس (أي الجمهور والخواص) ، وحقا إذا قيل أنه تعالى نور ، لم يعرض شك في " الرؤية " التي جاءت في خبر المعاد الأخروي . [٢]

وفيما يتعلق بمسألة " الجهة " بالنسبة لله تعالى ، فابن رشد يتمسك بظواهر الشريعة حيث أنها تقتضي إثبات (الجهة) مثل قوله تعالى ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ سورة السجدة آية (٥) . وهناك آيات كثيرة تفيد هذا المعنى يذكرها ابن رشد ، ثم يرفض ابن رشد ما جاء على لسان المتكلمين في التأويل بهدف نفي الجهة عن الله تعالى ، وإنزال النصوص على معاني عقلية ومجازية تليق بجلال الله تعالى وعظمته .

لذلك يبرر ابن رشد هذا الموقف من ناحيته ، تجاه تأويلات المتكلمين فيقول " أنه إذا سلط التأويل على هذه النصوص ، عاد الشرع كله مؤولا ، وإن قيل فيها أنها من المتشابهات ، عاد الشرع كله من المتشابهات لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله تعالى في السماء ، وان من السماء تتنزل الملائكة بالوحي على الأنبياء ، كذلك الإسراء بالنبي ﷺ (والمعراج) ، حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء والشرائع قد اتفقت على ذلك .. وهكذا . [٣]

---

١ جاء في حديث أخرجه البخاري .. عن النبي صلى الله عليه وسلم ، عندما قيل له عليه السلام ، قال : نور إني أراه " - نظرنا - البخاري - كتاب الصحيح ، جـ ٣ ، صـ ٢٨٣ ، ط دار إحياء الكتب العربية " حديثة بدون تاريخ .

٢ - ابن رشد - مناهج الأدلة – صـ ٨٢ ، صـ٨٣ .

٣ - ابن رشد – المصدر السابق – صـ٨٤ ، صـ٨٥ ، صـ٨٦ وللمزيد صـ٨٩ ، صـ١٠

ومما لا شك أن ابن رشد يحاول أن يقف موقفا وسطا بين القول بالإثبات والنفي ، بما يؤدي إلى سلامة الشريعة عن التأويل ، أو يريد أن يقول أن الشريعة الإلهية نزلت تخاطب الجميع .[١]

جـ- وجود العالم والموجودات :

يتناول ابن رشد مسألة (قضية) وجود العالم وتكوين الموجودات ، بالتحليل والدراسة الفلسفية المتعمقة ، مستندا إلى أدلة فلسفية وبراهين عقلية ، وإلى الدليل الشرعي النقلي ، أي نصوص الدين ، وهو يضع في اعتباره مواقف المتكلمين والفقهاء من الأدلة الفلسفية ، وقول الفلاسفة بقدم العالم ، أو المادة التي خلق منها هذا الوجود ، وهذا هو كلام أرسطو بطبيعة الحال ، بالإضافة إلى استدلال المتكلمين والأصوليين على حدوث وخلق الموجودات . وكيف أن القول بقدم العالم والمادة ، أو التقدم الزماني ، أو المكاني لا يستقيم مع نظرية الخلق الإلهي في الشريعة الإلهية ، كما أن مجرد القول بذلك من قبل الفلاسفة يوجب التكفير ، وهو ما ذهب إليه الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ، وبطبيعة الحال فإن ابن رشد عندما تناول هذه القضية ، أو هذه المسألة ، حاول التوفيق بين الاتجاهين ، أي بين القول بالقدم ، والقول بالحدوث والخلق ، وهو بسبيل الاستدلال على التوفيق بن الفلسفة والدين ، ولكننا سوف نلاحظ أن ابن رشد لم يحاول تغليب الجانب العقلي والفلسفي البرهاني على الجانب الشرعي الديني وسوف يبدو أنه كان متأرجحا بين القول بالقدم ، والحدوث والخلق ، مع ميوله الشديدة إلى الإقرار بآراء ونظريات الفلسفة ، وبصفة خاصة الفلسفة الأرسطية . فهو كفيلسوف عربي مسلم ، وفقيه أيضا يذعن لأدلة الشريعة الإسلامية ، ويقرر النصوص الدينية ، كذلك فإنه من جانب آخر يريد أن يكون مخلصا لعقيدته ونظرته الفلسفية والأرسطية ، الأمر الذي دفع بالباحثين إلى التقرير أن ابن رشد في موقفه من مسألة الوجود والعالم والموجودات ، قال بفكرة الحدوث الأزلي " [٢]

وبناءً على ما سبق ، فإن ابن رشد ، وكما نستنتج ذلك من آرائه في مؤلفاته بصدد هذه المسألة الخطيرة ، تحاشى بقدر الإمكان خطورة الانزلاق في القول بقدم العالم ، والمادة ، مطلقا ، وحتى لا يندرج في قائمة الفلاسفة المارقين عن نصوص الشريعة ، ومن ثم يحكم

---

١ - يتفق معنا في هذا الرأي كذلك- دكتور محمود قاسم - ابن رشد فلسفته الدينية – صـ١ ، صـ٢ – ط القاهرة ١٩٦٤م .

٢ - المصدر السابق - صـ٣

عليه بالكفر ، ولذلك لم يستعيض عن الاستناد لأدلة الشرع ، وتأويل النصوص القرآنية التي تتحدث عن العالم والوجود والطبيعة وتكوين الموجودات .

وفيما يتعلق بمسألة (العالم بين القدم والحدوث) ، **يقول** ابن رشد : " وأما مسألة قدم العالم ، أو حدوثه ، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية ، وبين الحكماء (الفلاسفة) المتقدمين ، يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء .

وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات ، طرفان وواسطة بين الطرفين ، واتفقوا في تسمية الطرفين ، **واختلفوا في** الواسطة .

فأما الطرف الواحد (الأول) : فهو موجود وجد من شئ غيره ، وعن شئ ، أعني عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، وعلى وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء والهواء والأرض ، والحيوان ، والنبات وغير ذلك .

وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء (الحكماء) والأشعريين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا (الثاني) : فهو موجود **لم** يكن من شئ ، ولا عن شئ ، ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفريقين على تسميته قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف(الثالث) من الموجود الذي بين هذين الطرفين : فهو موجود لم يكن من شئ ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شئ ، أعني عن فاعل ، وهذا هو العالم فقط ،(بأسره) .

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فالمتكلمون يسلمون بأن الزمان غير متقدم عليه ، لأن الزمان عندهم شئ مقارن للحركات والأجسام ، وهم متفقون مع القدماء أيضاً على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل غير متناه ، لكنهم يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، أما أرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه ، كالحال في المستقبل.

فهذا الوجود الآخر ، الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا ، وهو في الحقيقة ، ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا ، فإن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة .

ومنهم من سماه محدثا أزليا ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي ، فالمذاهب في العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر الآخر ، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون متقابلة فاسم القدم ، والحدوث ، في العالم بأسره ، وهو من المتقابلة .. [١]

وبعد أن أوضح ابن رشد أوجه الاختلاف ، أو التناقض بين قول الفلاسفة ، والمتكلمين في هذه المسألة ، وأشار إلى أن هذا الخلاف لا يؤدي إلى التناقض في الحقيقة التي نحن بصددها إذ أن العالم بأسره يجمع بين القدم والحدوث .

يشرع في الاستدلال على صدق ما ذهب إليه ، وما قرره سلفا من أن هذا الخلاف بين المذاهب ليس على وجه الدقة ، وليس صحيحا ، وذلك مستندا إلى تأويل بعض النصوص الشرعية القرآنية في هذا المجال .

وعلى ذلك يذهب ابن رشد متأولا ذ آيات النصوص الشرعية على منهج العقل الفلسفي فيقول " وهذا كله ، مع أن الآراء في العالم على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن وجود العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، وغير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى ﴿ **وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء** ﴾ **سورة هود آيه (٧)** ، يقتضي بظاهره ، أن وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان ، وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ..

وقوله تعالى ﴿ **يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات** ﴾ **سورة إبراهيم آيه (٤٨)** ، يقتضي أيضا بظاهره ، أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود .

---

١ - ابن رشد- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال -- صـ٤٠ ، صـ٤١ ، صـ٤٢ .

وقوله تعالى ﴿ ثـم اسـتوى إلى السماء وهي دخان ﴾ سورة فصلت آيه (١١) ، يقتضي بظاهره ، أن السماوات خلقت من شئ .. [١]

هذا ، وينتقد ابن رشد المتكلمين ، فيما ذهبوا إليه من تأويلات على غير ظواهر النصوص والشرع فقال " إن المتكلمين ليسوا على ظواهر الشرع في العالم ، بل متأولون ، فإنه ليس في الشرع أن الله تعالى كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نص أبدا . فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه ؟ [٢]

وينتهي ابن رشد من مناقشة هذه المسألة إلى أن الظاهر من الشرع قد قال به فرقة من الحكماء (الفلاسفة) ، ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة ، إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين . [٣]

هذا هو موقف ابن رشد في مسألة قدم العالم ، أو حدوثه ، وما دار حولها من خلال بين الحكماء والمتكلمين ، في كتابه فصل المقال ، لكن ابن رشد له مواقف وتحليلات وتأويلات فلسفية أخرى في كتابه تهافت التهافت ، يميل فيها إلى رأي الفلاسفة في القول بالقدم ، لذا نحاول أن نبين باختصار شديد هذه المواقف مع تحليلنا لمذهبه الفلسفي في هذا المجال .

فمهما يحاول ابن رشد أن يتهرب من القول بالقدم للعالم على مذاهب فلاسفة اليونان ، إلا أنه في آراء أخرى يذهب هذا المذهب ، إذ رأى أن الحدوث الوارد في القرآن الكريم للموجودات والعالم ، إنما ينصب على طرح الصور على الموجودات ، وليس شاملا للحدوث في جواهرها ، كما أن هذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر في زمان ، ويؤول ابن رشد على هذا الرأي قوله تعالى : " أولـم يـر الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقـناهما " سورة الأنبياء آية (٣٠) ، وقوله تعالى " ثم استوى إلى السماء وهي دخان " سورة فصلت آية (١١) [٤]، وابن رشد بذلك يريد أن يكون أن العالم قديم وحادث وبعضه قديم والآخر حادث ومخلوق .. وهكذا في نص آخر يقول ابن رشد " أن الأمور الحادثة تنتهي آخر الأمر إلى سبب قديم ، ولكنها حادثة الأجزاء أزلية الجنس ، فلا يلزمنا القول بصدور حادث بجنسه

---

١ - المصدر السابق – صـ٤٣ .
٢ نفس المصدر - صـ ٤٣ .
٣ المصدر السابق - صـ ٤٣ .
٤ عوض الله جاد حجازي - الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية - صـ ٢٥٢ - ط مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٥٥ م - كذلك ابن رشد - تهافت التهافت - جـ ١ - صـ ٣٦٦ .

عن القدم " وهذا ما حاول الغزالي إبطاله عند الفلاسفة ، ويؤكد ابن رشد بأن يكون القدم علة الحدوث ، وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو .[١]

ومهما يكن من خلافات وتناقضات فلسفية حول مسألة القدم والحدوث بالنسبة للعالم والمادة ، فإن الله تعالى منفرد بالقدم والأزلية وصفات الأبدية ولا يسري عليه ما يجوز على العالم والموجودات ، والأزمنة الثلاثة لا يجوز وصفها مقياسا لعلم الله تعالى أو وجوده ، فعلم الله تعالى واجب ومستمر ، فالحركة والزمان والمكان والأجناس والأنواع وغير ذلك من علم الله تعالى ، والله قد أحاط بكل شيء علما .

وفيما يتعلق بمسألة " تكوين الموجودات " فإن ابن رشد يتبع طريقة أرسطو الفلسفية كذلك ، فيقرر القول بالمادة القديمة ، بما يشبه قول أرسطو بفكرة " الهيولي " وهي مادة غير متعينة ، لها الوجود بالقوة ، حتى إذا دخلت عليها الصورة أصبحت مادة بالفعل ، لذلك يذهب ابن رشد بأن مادة الموجودات وتكوينها ليس عن طريق الخلق والإيجاد بل عن طريق التولد والإنتاج الجبلي المجرد في الكون ، عن طريق التناسل .. يقول ابن رشد " أن المادة قديمة ، والعالم أزلي ، وأن الحركة الموجودة بها طبيعية فيها ، وأن الإنتاج الجبلي المجرد في الكون هو أت عن طريقة التناسل والتوليد ، لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وأن الباري تعالى ليس له في هذا الإنتاج إلا تخليص الكائن من الفاسد عن طريق التحريك الضروري ، لا عن الخلق والإيجاد ، وهذا القول يلاشي ما يقرره أرسطو أيضا [٢]

وأما كيفية نشوء الأفراد من المادة القديمة ، فهي أن تلتقي عناصر الوجود بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية قوامها الحرارة الموجودة في الكون ، فكلما التقت الحرارة بعنصري الماء والتراب نشا عن ذلك نبات أو حيوان وهي لا تلتقي بهما إلا في أوقات وحالات محددة ، ولكن هذا التماس الذي يحدث بين العناصر سيقع بطريقة منظمة ، كأنه تسيره قوة عاقلة مدبرة ، مع أن الطبيعة في ذاتها مجردة من كل عقل وتدبير وإنما السير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلغلة في الأفلاك ؛؛؛ وجملة القول أنه لابد أن يكون في

---

١ ابن رشد - تهافت التهافت - جـ ١ - صـ ٣٧٥ . كذلك دكتور جلال شرف - الله والعالم والإنسان - صـ ٣٩

٢ راجع أرسطو - كتاب ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ - صـ ٤٩٤ . وما بعدها ، كذلك دكتور - عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - صـ ٢٥٢ - ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

الطبيعة أنساب وصور ، إذا كان يحتاج في توليد الشيء على مثله ، ... وهكذا فإن الحقيقة كامنة في الطبيعة "[١] .

وهكذا نجد أن ابن رشد يقرر مبدأ الطبائع ، والقوى الكامنة في الطبيعة ، والتي تفعل أو تنفعل ، وينتج عنها تولدات الأشياء أو نشوئها ، إلا أنه يقرر في النهاية بأن ذلك يرجع إلى عقل مدبر ، والطبيعة مجردة عن ذلك وعلى ذلك ، فهذا التحريك والتوليد ينسب لقوة أكبر عاقلة الله عز وجل .

د - مشكلة السببية والمعجزات : -

من أهم المشكلات والقضايا التي احتدم حولها النقاش والجدل بين الفلاسفة والمفكرين والفقهاء ، وحتى العصر الحديث لما لمشكلة العلاقة بين السباب والمسببات ، أو العلة والمعلول من صلة بالعقائد الأصولية الإلهية ، والقضايا الدينية والشرعية ، أو في مجال الفكر واستنباط الأحكام الشرعية ، ومعرفة الحدود الدينية الشرعية في الحلال والمحرمات ، وعلم المعاملات ، بالإضافة إلى تفسير خوارق الطبيعة ، وصلتها بالمعجزات الإلهية ، التي تحدث في الكون وفي الموجودات ، والخلق والإيجاد ، وما أجراه الله تعالى على أيدي الأنبياء والرسل من معجزات وبراهين دالة على صدق نبوءاتهم ورسالاتهم إلى قومهم .. وهكذا .

وفي نطاق بحثنا ودراستنا ، نود أن نشير بإيجاز إلى موقف علماء الكلام من أهل السنة الأشعرية كممثل في تفسير ذلك ، والتحليل الفلسفي لهذه المشكلة عند ابن رشد .

فقد كان لموقف أهل السنة من الأشعرية بصدد مذهب الذرات أثرها الكبير في ضحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلمّي ، ومعقولية الطبيعة ، والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء ، التي كان يسلم بها الفلاسفة وبعض المعتزلة . إلا أن الأشعرية رفضوا التسليم بوجود أي نوع من العلية الذاتية بين الأشياء الطبيعية ، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي . فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات ، أو انفصالها ، فتحدث ظاهرة ما . وعلى سبيل المثال .. لا يرجع إحراق النار للخشب أو القطن إلى طبائع نارية ذاتية في النار من شأنها أن تحرق ، أو حتى طبيعة وخاصية في الخشب من شأنها تجعله يحترق بالنار ، بل إن جوار النار للخشب قد لا تتطلب

---

[١] ابن رشد - تهافت الفلاسفة - جـ ١ - صـ ٣٦٧ وما بعدها .

بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هي مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية . فيتم الاحراق .[١]

وربما استند علماء الكلام من أهل السنة والأشعرية في ذلك إلى النصوص الإلهية ، مثلما حدث في قصة إبراهيم عليه السلام ، عندما ألقي في النار ولم تستطع النار أن تحرق جسد سيدنا إبراهيم عليه السلام ، فقد أوحى الله تعالى إلى النار " قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم " سورة الأنبياء الآية رقم (٦٩) ، ولو أن النار تحرق بطبعها الذاتي دون تدخل الإرادة الإلهية لأحرقت جسد إبراهيم عليه السلام ، وهذه معجزة إلهية كبيرة ، تدل على إبطال معقولية ، وذاتية الأشياء ونفاذ الأمر الإلهي في الموجودات ، فكل شيء معلق فعله بالإرادة أو الأمر الإلهي .

وقد رأى هؤلاء أن مسألة العلاقة العلية ، أو السببية بين الأشياء الطبيعية ليست بالضرورة .

وقد كان الأشعرية وأهل السنة يهدفون من وراء ذلك إلى الرد على الفلاسفة والمشائين الذي قرروا بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، أو العلل والمعلولات ، وكذلك للرد على القائلين بفكرة العادة والتتابع القائم على أساس أنه متى وجدت العلة فلابد أن يتبعها المعلول بالضرورة ، وكذلك للرد على أصحاب فكرة الصدفة والاتفاق في الظواهر الطبيعية من الدهريين والطبائعيين وغيرهم هذا .. وقد تناول الإمام أبو حامد الغزالي (حجة الإسلام) أدلة الفلاسفة والطبائعيين والدهريين أو غيرهم ممن يؤيدون فكرة العلية الضرورية في الأشياء والطبيعة ، بالتحليل والنقد ، مبينا تهافت أدلتهم وتأويلاتهم ليؤكد تدخل الإرادة والأمر الإلهي في الفعل الطبيعي ، وحدوث الظواهر والمعجزات الإلهية .

يقول الغزالي " أن حكمهم (الفلاسفة) بأن الاقتران المشاهد في الموجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم وليس في المقدور ، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود للسبب دون المسبب " ويوضح الغزالي المضمون الحقيقي لقول الفلاسفة بالاقتران والتلازم الضروري هنا بين الأسباب والمسببات ، بأن ذلك يلزم النزاع من حيث

---

١ للمزيد - راجع دكتور - محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٢٥٥ ، كذلك الباقلاني - التمهيد في الرد على المشبهة والمعطلة - تحقيق محمود الخضيري - ط القاهرة - ١٣٦٧ هـ .

انـه ينتهي عليه المعجزات الخارقـة للعادة (مثل قلب العصا ثعبانا) ، (وإحياء الموتى) ، (وشق القمر) ، فمن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا ، أحال جميع ذلك .[١]

ويوضـح الغزالـي الأخطـاء التـي وقـع فيها الفلاسفة نتيجة لتأويلهم ما ورد في القرآن الكريم من نصوص تشير وتتحدث (عن إحياء الموتى ، معجزة سيدنا عيسى عليه السلام) ، فقالوا : أرادوا بـه إزالـة مـوت الجهل ، بحياة العلم ، وتـأويلهم قـاب العصـا ثعبانا ، وتلقف العصا السحرية) وهي معجزة سيدنا موسى عليه السلام . على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة علـى يدي موسـى عليه السلام المنكرين ، وأما شق القمر ، فقد أنكروا وجوده ، وزعما أنه لم يتواتر " وعلـى ذلك فـإن الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقـة للعـادات عندهم إلا فـي أمور ثـلاث هـي : القـوة المتخيلة فيتطـبع فيها صـور الجزئيات للكائنـات فـي المستقبل ، فـي حـال اليقظة للأنبياء ، وفي حال النوم للناس ، فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة .

والأمـر الثانـي : هـو خاصـية القـوة العقلية النظرية ـ وهـو راجـع لقـوة الحـدس وهـو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

أمـا الأمر الثالث : فهو القوة النفسية العملية التي قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسـخر . مثال ذلك : إذا توهمت النفس شيئا خدمتها الأعضاء وقواها ، فتتحرك إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، كما يتحرك اللعاب بالفم بفعل القوى المحركة ، إذا ما تصونا شيئا طيبا .[٢]

هذا هـو رد الغزالـي ، الـذي يعبر عن مذاهب المتكلمين من أهل السنة علـى آراء الفلاسفة ، لكن ابن رشد يكون لـه رأي مخـالف له بطبيعة الحـال لمذاهب المتكلمين ، حيث يثبـت بالأدلـة والبراهيـن القاطعـة الفلسـفية والبراهيـن ، ثـبوت الطـبائع الذاتـية فـي الأشـياء ، بالإضـافة إلـى العلية الضرورية في الموجودات ، والتي ركب فيها الله عز وجل هذه الطبائع والموجودات لحكمـة إلهية ، بالنسبة إلى حاجة الموجودات إلى التميز من حيث الخصائص والطبائع بعضها عن البعض الآخر ، يضاف إلى ذلك وكما سنرى أن ابن رشد يريد أن يجمع بين أدلـة الفلاسفة في العلية الضرورية وبين قول الغزالي بنفيها[٣] للتأكيد على طلاقة القدرة

---

١ الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق دكتور سليمان دنيا ، ط القاهرة ـ ١٩٥٨ م ، كذلك ابن رشد تهافت التهافت ـ صـ ٧٧٩ ، ٧٧٠ .

٢ ـ المصدر السابق ـ كذلك ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ صـ ٧٧٠ ، صـ ٧٧١ ، صـ ٧٧٢ .

٣ ـ يتفق معنا في هذا الرأي دكتور عاطف العراقي ـ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ ص ١٣٥ . ط دار المعارف ١٩٨٣م.

الإلهية في الوجود ، والخلق والإيجاد . أو بمعنى آخر ، فإن طلاقة القدرة الإلهية ، ونفاذ الأمر الإلهي في الموجودات ، تتجاوز نظرية العلية أو السببية ، لذلك يقول ابن رشد ، محللا ، ومعللا ، وناقدا ، لرأي المتكلمين " إن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والقائل ذلك إما جاحد بلسانه لما في قول جنابه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك (يقصد الصورة العلية أو السببية) ، ومن ينفي ذلك لا يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل ، وإما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، إنما تتم أفعالها بسبب خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ، فهذا أمر غير معروفا بنفسه ، وهو ما يحتاج إلى بحث وفحص " .[1]

وبعد هذا النقد الموجه لآراء المتكلمين في نفيهم للضرورة العلية أو السببية ، يذهب ابن رشد في توضيح نظرياته الفلسفية في إثبات مبدأ العلية الضرورية ، والطبائع الذاتية التي ركبها الله تعالى في الأشياء الطبيعية والموجودات ـ وحكمة الله تعالى في ذلك .

فيقول " فماذا يقولون (يقصد المتكلمين في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود إلا بفهمهم ، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة (بموجود ما) ، أو بكل موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها ، فلو لم يكن لكل موجود من الموجودات فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء كلها شيئا واحداً أو لا شيئا واحدا ، لأن ذلك الواحد يسأل ، هل له فعل واحد يخصه ، او انفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك ، فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، فإن لم يكن فعل يخصه واحد فالواحد بواحد ، فإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود ، فإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .[2]

ويضرب ابن رشد بعض الأمثلة في إثبات الخاصية الذاتية في الأشياء والموجودات " مثل النار " ، وهي خاصية (الإحراق) على سبيل الإضافة الموجودة في الموجود ، لذلك يقول موضحا ذلك " فإن الفعل والإنفعال الحاصل بين شيئين من الموجودات يبين لك إنما يقع بإضافة من الإضافات التي لا تتناهى ، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ، ولذلك لا يقطع

---

١ ـ ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ جـ ٢ ـ ص ٧٨١

٢ المصدر السابق ـ صـ ٧٨٤ .

على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولابد ، لأنه يبعد أن يكون هناك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق الإضافة الفاعلة للنار ، ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة (الإحراق) ما دام باقيا اسم النار وحدها [١] . ثم يبرهن ابن رشد على وجود الخاصية بالأشياء التي هي حقائق وحدود لها ، فيذهب " إلى أنه من المحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، ويؤول ابن رشد على هذا الاستنتاج البرهاني العقلي قوله تعالى " **ولن تجد لسنة الله تبديلا** " **سورة الأحزاب آية (٦٢)** ، وقوله تعالى " **ولــن تجد لسنة الله تحويلا** " **سورة فاطر آية (٤٣)** ، وإن أرادوا (المتكلمون) أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لدى النفس ، وإن كانت في غير ذي نفس ، فهي في الحقيقة طبيعة ، وهذا غير ممكن ، أعني أن تكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء ، إما ضروريا ، وإما أكثريا ، وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فإن كان كذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب إلى الفاعل أنه حكيم [٢]

ويتدرج ابن رشد من إثبات فكرة الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ، إلى نفي فكرة العادة ، لأنها تؤدي إلى التكرار ، وهذا في خلق الله تعالى محال . حتى يصل بنا ابن رشد إلى انتساب الأفعال الحقيقية إلى فاعل ، أو على خارجة عن الشيء ، فيقول " لا ينبغي ان يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض ، وإنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل ، بل الفاعل من الخارج فعله شرك في فعلها وفي وجودها فضلا عن فعلها .

أما جوهر هذا الفعل أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف بين الفلاسفة كما يرى ابن رشد ، لذلك يذكر بعض ما ذهبوا إليه من قولهم : أن الفاعل الأول هو برئ ... ! وأن الفاعل فعله شرك في وجود الموجودات بوساطة (معقول) له ، وهو غير هذه الموجودات ، فبعض الفلاسفة جعله (أي المعقول) الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريئا عن (الهيولي) أو المادة س، وهو الذي يسمونه واهب الصور ، ويقف ابن رشد عند هذا الحد ، ولا يكشف حقيقة ما يقصده ويقول أن الفحص عن هذه الآراء ليس هذه موضعه . [٣] علما بأن المقصود بالواسط المعقول ، وهو الفلك عند الفلاسفة يشير إلى فلك العقل الأول ، المدبر لما

---

١ المصدر السابق - صـ ٧٨٤ .
٢ نفس المصدر السابق - صـ ٧٨٧ .
٣ المصدر السابق - صـ ٧٨٧ ، ٧٨٨ .

تحته من موجودات ، كما أن واهب الصور عند الفلاسفة الإسلاميين يشير إلى العقل الفعال ، مدير عالم ما تحت فلك القمر ، عالم سماء الأرض . أو الموجودات ، ويؤولها بعضهم بروح القدس ، أو الوحي ، أو جبريل عليه السلام ، واهب الشعراء والأنبياء والحكماء ... الخ .

وبعد هذا العرض التحليلي لموقف ابن رشد من مسألة السببية أو العلية وإقراره بوجود تلازم ضروري بين السباب والمسببات ، أو العلل والمعلولات لما تقتضيه الحكمة في الخلق والأشياء والموجودات ، وما يقرره العقل والمنطق والبرهان ، بالإضافة إلى مسايرته لمذهب الفلاسفة في هذا الشأن ، هل يمكن أن نعتبر ابن رشد من الفلاسفة الذين يرفضون تدخل العقل الإلهي المباشر أو بالواسطة في أحداث الأفعال والانفعالات في الموجودات ؟ أو أنه يقصر ذلك على مجرد التلازم الضروري وبين العلل والمعلولات ، والأسباب والمسببات بالضرورة الطبيعية ؟ نقول : أن ابن رشد لم يصل إلى هذا الأمر ، لأنه أولا وأخيرا فيلسوف عربي ومسلم ، فضلا عن أنه كان فقيها مسلما وقاضيا بل أراد أن يبين بالعقل البرهاني ، والمنطق ان الضرورة الطبيعية والخاصية الذاتية للأشياء والموجودات ، وأن التلازم الضروري في تتابع الأفعال والانفعالات بين الأسباب والمسببات ، إنما يرجع في نهاية الأمر إلى (الفعل الإلهي) والأمر الإلهي والإرادة الإلهية التي اقتضت الحكمة في خلق الموجودات وأفعالها وبناءً على ذلك فإنه لم ينكر حدوث خوارق الطبيعة ، وحدوث المعجزات على أيدي الرسل والأنبياء بتأييد من الله تعالى لتثبيت صدق رسالاتهم ونبوءاتهم لقومهم .

لذلك فإن هناك نصوص كثيرة لابن رشد يشير فيها إلى الإقرار بصدق معجزة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، غير أن المنكرين لها زنادقة ، يقول ابن رشد " وأما ما نسبه الغزالي من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يفعله إلا الزنادقة ، فإن الحكماء لا يجوز عندهم الجدل في مبادئ الشريعة "[١]، ويرفض ابن رشد كذلك التعرض لمبادئ الشريعة بالتأويل لأنها تفوق العقول الإنسانية ، فيجب أن نعترف بها ، مع جهل أسبابها ، والشائع مبادئ الفضيلة ، والفضائل الشرعية تحتم على الإنسان المتمسك بها ، إذا أصبح من العلماء والراسخين في العلم أن لا يتعرض بالتأويل لهذه المبادئ ، ولا يصرح بذلك للجمهور

---

١ المصدر السابق ـ ص ٧٩١ .

، وأن يقول " والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا " سورة آل عمران (٧) .

هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء [1].

وهكذا يقرر ابن رشد أن المعجزات أمر إلهي من مبادئ الشريعة لا يجوز التطرق على التأويل والجدل فيها . تعجز عن إدراكها العقول الإنسانية [2] ، ويقرر كذلك ان أعظم معجزة إلهية من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم ، الذي لم يكن قوله خارقا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة [3].

وكما أشرنا فيما سبق ، فإن ابن رشد لا ينكر تدخل الفعل الإلهي وأثره في فعل وانفعالات الموجودات ، وكذلك حدوث المعجزات والخوارق ، الإلهية ، كما لا ينفي الصفات والخصائص الطبيعية في الأشياء الطبيعية ، فكل موجود أو شيء له خاصية وصفة تميزه عن غيره ، يفعل أو ينفعل بغيره ، بما تقتضيه الحكمة الإلهية في الكون والخلق فيحدث تلازم ضروري بين الفعل والانفعال بين الموجودات أو ما نسميه الأسباب والمسببات ، والعلل والمعلولات .

فلو أن الفاعل الأول (الأمر الإلهي) يفعل الإحراق دون واسطة خلقها لتكون من (النار) فإن هذه الدعوى ترفع الحس بوجود الأسباب والمسببات ، ولا شك أن الاحتراق الواقع في (القطن) أو الخشب من النار يعني ان النار هي الفاعلة له ولكن (لا بالإطلاق) ، بل من قبل مبدأ من خارج الذي هو شرط وجود النار فضلا عن خاصية وطبيعة إحراقها ، وإن اختلف الفلاسفة في هذا المبدأ ، هل هو مفارق ، أو واسطة بين الحادث والمفارق غير النار ؟ فإنه في النهاية ينسب إلى الفعل أو الإرادة الإلهية [4].

وبعد هذا التحليل فإننا نرى أنه لا تباعد كثيرا بين موقف ابن رشد في هذه المسألة ، وبين مواقف المتكلمين وأهل السنة / من حيث أن كل من الطرفين يقرر أنه الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل ، وفي ذلك رد على الفلاسفة من الدهريين ، والقائلين بنظرية الصدفة والاتفاق في الطبيعة والوجود ، وكذلك الذين ينكرون الصانع سبحانه وتعالى على

---

١ راجع نفس المصدر - صـ ٧٩٢ .
٢ المصدر السابق أيضا - صـ ٧٧٤ .
٣ المصدر السابق - صـ ٧٧٥ .
٤ المصدر السابق - صـ ٧٩٣

الحقيقة [١] ويستشهد ابن رشد في ذلك بقوله تعالى " صنع الله الذي أتقن كل شيء " سورة النحل آية (٨٨) كذلك يرفض ابن رشد فكرة (الجوازات) عن الموجودات لأن الجائز في الموجود ليس أولى بالشيء من ضده وإلى هذا أشار القرآن الكريم بقوله تعالى " ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور " سورة الملك آية (٣) . فالفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل ، والعلة الحقيقية للوجود والموجودات كلها الله عز وجل ، لأن الله تعالى هو المخترع للأسباب ، وكونها أسبابا مؤثرة بإذنه تعالى ، وحفظه لوجودها ، فالقوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات والطبيعة وفي الأجسام ، كالنفوس والأسباب المؤثرة ، ترجع إلى الله عز وجل [٢] .

ولذلك يؤكد ابن رشد ، أنه رغم وجود الخصائص الطبيعية في الموجودات والصفات الذاتية التي تجعلها تفعل ، وتنفعل وتؤثر وتتأثر ، إلا أنها ليست بالإطلاق ، فقد لا تحدث فعلا أو انفعالا في شيء أو لشيء ، مثل النار ، فإنه من الممكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما تدنو منها من أشياء كالقطن أو الخشب بما جرت به العادة ، مثلا ، قصدوا الأفعال عن الفاعلين ليس ضروريا ، إلا بالأمر الذي هو من الخارج (الأمر الإلهي) ولا يمتنع أن تقرن النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ، أن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل للاحتراق [٣] . وهكذا

كما يؤكد على أن إثبات الخصائص والطبائع الذاتية بالأشياء والموجودات تفيد في التمييز بينها ، فكل موجود طبيعي له خاصيته التي تميزه وهذه حكمة الله تعالى .

هـ : مسألة : القضاء والقدر - الجبر والاختيار : -

لقد أثارتا هاتين المسألتين جدلا عنيفا ، واختلافات واسعة بين الفرق والمذاهب الفكرية في دائرة الفكر الإسلامي بين المتكلمين والأصوليين وبين الفقهاء والفلاسفة ، وحاول كل فريق من هؤلاء الاستناد للأدلة النقلية والنصوص الشرعية وتأويلها على مذاهبهم ، والتماس البراهين العقلية في تبرير مواقفهم الفكرية أو العقائدية ، فالقائلون بالقضاء والقدر والجبر في الأفعال من الجبرية ، يلتمسون أدلتهم السمعية من النصوص القرآنية التي تشير إلى انتساب الأفعال وحدوث الأمور الطبيعية والإنسانية إلى القضاء والقدر والفعل والقدر والفعل الإلهي ، وكما تشير النصوص في ذلك متأولين بعض النصوص التي تبدو في

---

١ ابن رشد - مناهج الأدلة - صـ ١٠٢ وما بعدها .
٢ المصدر السابق - صـ ١٠٥ .
٣ ابن رشد - تهافت التهافت - صـ ٨٠٧ .

ظواهرها متعارضة مع مذاهبهم ، وكذلك الفريق الاخر من القائلين بحرية الإرادة ، والفعل الإنساني يستندون إلى بعض النصوص القرآنية التي تشير إلى نسبة الأفعال والحرية في تنفيذها إلى الإنسان ، وأنه مسئول عن الفعل دون تدخل الإرادة الإلهية في الاختيار ومن ثم يحاسب عليه وهو مناط المسئولية الإنسانية وهؤلاء من المعتزلة والبعض من الفلاسفة ومن صار على مذاهبهم من الفرق الأخرى ، وقد وقف البعض الثالث من المتكلمين أو الاصوليين والفقهاء موقفا وسطا بين القول بالجبر ، والحرية والاختيار - من الأشعرية وقالوا بالموقف الوسط ، حين قسموا الأفعال ، بين الله عز وجل وبين العباد فيما يعرف بنظرية الكسب .[1]

لكن ابن رشد حاول أن يقيم مذهبا فلسفيا عقليا ، مستندا في جوانبه الأساسية إلى النصوص القرآنية ، مستخدما مذهبه في التأويل الفلسفي بحيث يتوسط بين اتجاهات المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى دون تطرف ، أو غموض . ويشبه موقفه بشأن هاتين المسألتين (القضاء والقدر ، والجبر والاختيار) موقفه السابق فيما يتعلق بتأويل العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، والعلة والمعلول . وهو يضع في اعتباره ، التوفيق بين الأدلة الشرعية والأدلة العقلية أو بين الحكمة والشريعة .

ولذلك يذهب ابن رشد منذ البداية إلى عرض ما يبدو من تعارض ظاهري في الأدلة السمعية والبراهين العقلية ، تمهيدا للتوفيق بينهما يقول ابن رشد " أما تعارض أدلة السمع (من الظاهر) في الكتاب والسنة فقيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله ، وأنه ليس مجبورا على أفعاله مثل قوله تعالى " **فبما كسبت أيديكم** " **سورة الشورى آية (٣٠)** ، وقوله تعالى " **وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى** " **سورة فصلت آية (١٧)** ، وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض الظاهري في هذا المعنى ، مثل قوله تعالى " **وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله** " **سورة آل عمران آية (١٦٦)** وقوله تعالى " **ما أصابكم من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك** " **سورة النساء آية (٧٩)** .

ويؤول ابن رشد على ما تحمله هذه الآيات الشريفة ، على ما يدل على أن الإنسان له اكتسابا ، وعلى أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة .

ثم يعرض ابن رشد لبعض الآيات أو النصوص القرآنية التي تدل على أن الأمور ضرورية ، وأنها سبق القدر ، مثل قوله تعالى " **إنا كل شيء خلقناه بقدر** " **سورة القمر آية (**

---

[1] للمزيد في هذا الشأن : الأشعري - مقالات الإسلاميين - جـ ١ ، جـ ٢ ، كذلك البغدادي ، الفرق بين الفرق ، كذلك الأسفرايني - التبصير في الدين ، كذلك إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ ١ ، جـ ٢ .

٤٩) وقوله تعالى " وكل شيء عنده بمقدار " سورة الرعد آية (٨) وقوله تعالى " ما أصابه من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرئها إن ذلك على الله يسير " سورة لحديد آية (٢٢) ، ويشير ابن رشد إلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة في هذا المعنى [١] بالإضافة إلى الخلافات التي نشبت بين المذاهب والفرق من المتكلمين والأصوليين ، والفقهاء وغيرهم في هذه الأمور سواء من القائلين بالجبر أو الاختيار .[٢]

ويشرع ابن رشد في وضع الحلول المناسبة ، للتوفيق بين هذه الاتجاهات وتوضيح مذهبه الفلسفي للتوفيق بين الأدلة العقلية والشرعية ، فيتساءل منذ البداية عن كيفية الجمع بين ما يبدو ومن تعارض في المسموع نفسه ، وفي المعقول نفسه! ويؤكد ابن رشد على أن الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في المسألة .[٣]

سوف نجد أن ابن رشد يحاول أن يجمع بين نظرتي الجبر والاختيار ، وليس على طريقة الأشعرية في المذهب الكسبي الوسط ، ولكن بمنهج وطريقة جديدة يتخللها التحليل الفلسفي والدليل البرهاني العقلي ، فمذهب ابن رشد على ذلك إلى أنه توجد قدرتين تتحكمان في الفعل ، وتنفيذه ، أحد هاتين القدرتين : قدرة داخلية نابعة عن إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله ، لكنها ليست قدرة وإرادة مطلقة ، بل مقيدة ومرتبطة بالأسباب الخارجية ، وهي قوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد وهي من خلق الله تعالى .

وكل عمل يأتي به الإنسان هو عبارة عن توافق بين إرادته وبين الأسباب الخارجية ، والتي هي من خلق الله تعالى . لذلك يرى ابن رشد أن حرية الإنسان مقيدة بإرادة الله تعالى ، فالإنسان عنده (حر ومجبر في الوقت نفسه) .

لكن الجبر هنا لا يعني عند ابن رشد التأثير المباشر على الإنسان في حركاته وسكناته ، ويطلق ابن رشد على ذلك النظام اسم { القضاء والقدر } ، والذي تدل عليه الأسباب الداخلية والخارجية ، وأن الله تعالى محيط بمعرفة هذه الأسباب كلها ، والله تعالى هو العالم بالغيب وحده ، يقول ابن رشد في نص يوضح ما سبق لنا تحليله : (أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد ، لكن لما كان اكتساب تلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله تعالى لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال

---

١ ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - صـ ١٢٠ ، ١٢١ .
٢ للمزيد - المصدر السابق - صـ ١٢١ ، ١٢٢ .
٣ - المصدر السابق – صـ١٢٢ .

المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله تعالى) .

ثم يضيف ابن رشد (بأن هذه الأسباب التي سخرها الله تعالى من الخارج ، ليست هي متممة للأفعال التي نريد فعلها ، أو عائقة (خارجية) عنها ، فقط ، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين ، كذلك فإن إرداتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ، ومربوطة بها)[١] .

ويؤول ابن رشد على هذا الاعتقاد قوله تعالى : ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ سورة الرعد آية (١١)[٢] .

وعلى هذا فإن ابن رشد يؤكد على أن الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدد وترتيب مقصود ، وأن أفعالنا وإرادتنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة هذه الأسباب ، وعلى ذلك فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، ومسببة على الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر ، وهذا النظام المحدود الذي يقوم على الأسباب الداخلية والخارجية هو (القضاء والقدر) الذي كتبه الله تعالى على العباد وهو (اللوح المحفوظ) ، علم الله تعالى بالأسباب يلزم عنها هو العلة في وجود الأسباب ، والله تعالى يحيط بهذه الأسباب ومعرفتها وحده تعالى ، لأنه تعالى هو العالم بالغيب وحده ، وعلى الحقيقة ومما يدل على هذا التأويل قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ سورة النمل الآية (٦٥) ، فمعرفة الأسباب هو العلم بالغيب[٣] .

ويذهب ابن رشد في تأويل قوله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ سورة الأنعام الآية (٥٩) ، بمعنى أن ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشئ في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت أيضا ، فالعلم بأسباب شئ ما هو العلم بوجود ذلك الشئ ، وعدمه في وقت ما ، وكذلك العلم بالأسباب على الإطلاق ، هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم ، في وقت من أوقات جميع الزمان ، وهذه هي مفاتيح الغيب[٤] .

---

١ المصدر السابق صـ ١٢٣ .
٢ نفس المصدر صـــ ١٢٣ .
٣ المصدر السابق . صـــ ١٢٣ .
٤ نفس المصدر السابق . صـــ ١٢٤ .

ويقرر ابن رشد بناء على ما سبق من تحليله وتأويله للنصوص الشرعية ، نظريته في (الكسب) فيرى أنه قد تبين لنا اكتسابا ، وكيف أن جميع مكتسباتنا (بقضاء وقدر سابق) ، وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع في الآيات الشرعية والتي يظن بظواهرها التعارض العقلي أو النقلي ، أعنى أن تكون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا ، بإرادتنا وبالأسباب التي من الخارج[١] .

ويوضح ابن رشد قول الجمهور من الناس على أنه (لا فاعل إلا الله تعالى) بأن هذا القول صحيح ، فلا فاعل إلا الله تعالى ، وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا ، إذ أن وجودا لا يكون إلا بالله تعالى ، بل إن الله تعالى يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند إقتران الأسباب بها ، كذلك يحفظها هو في نفسها ، ولولا الحفظ الإلهي لها ما وجدت زمانا مشارا إليه ، وعلى ذلك الوجه فإن المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس ، والعقل ، والشرع[٢] .

ثم يشير ابن رشد من ناحية أخرى إلى مسألة الخلق والاختراع فيرجع بأسباب ذلك إلى الله تعالى ، فالله تعالى هو المخترع لجواهر الأشياء وهو الخالق لكل شئ ، ولذلك يقول تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ سورة الصافات آية (٩٦) ، وينتهي ابن رشد في تحليله الفلسفي لنظرية الخلق الإلهي للموجودات بأسبابها إلى أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله تعالى في مسبباتها ، فقد أبطل الحكمة ، وأبطل العلم ، فالعلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، الحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة[٣] .

والواضح أن ابن رشد في تحليله الفلسفي لمسألة القضاء والقدر ، أنه حاول التوفيق بين إرادة الأنسان من جهة ، وقضاء الله تعالى ، وقدره من جهة ثانية ، لكي لا يدع مجالا للشك عند المؤمنين فيما لو نسبت الأفعال لأحدهما[٤] ، ويبدو لنا أن ابن رشد حاول أن يربط بين مسألة القضاء والقدر والإرادة الإنسانية في الفعل أو عدمه ، ليس من أجل التوفيق بين ما يبدو من تعارض ظاهري بين أدلة العقل والشرع أو بين المتكلمين وغيرهم فحسب بل . أراد

---

١ المصدر السابق . صـــ ١٢٤ .
٢ المصدر السابق . صـــ ١٢٥ .
٣ المصدر السابق . صـــ ١٢٧ ، ١٢٨ .
٤ خليل شرف الدين . ابن رشد . صـــ ٨١ . ط دار الهلال ١٩٨٥م .

أن تعالج هذه المسألة في نطاق مذهبه الفلسفي البرهاني كما في نظريات الاختراع ، والعناية ، الغائية ، والسببية ، أو العلية .

وفيما يتعلق بمسألة الجبر والاختيار ، وما يتعلق بذلك من مسألة الظلم والجور ، فإن ابن رشد يتناول ذلك بناءً على منهجه الفلسفي العقلي ، مستنداً إلى تأويل النصوص الشرعية على منهج العقل .

وقبل أن نتناول مذهب ابن رشد في هذا الصدد ، نشير إلى أن القرآن الكريم ذكر في أكثر من آية شريفة أن الخير والشر من عند الله عز وجل ، وأن العدل والجور والهدى والضلال من الله تعالى ، وأن الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، ولو شاء لأتى كل نفس هداها ، وأن الله تعالى يرضى لعباده الإيمان ، ولا يرضى لهم الكفر ، وهكذا .

وقد بدأ ابن رشد تناول هذه المسائل بالتأويل العقلي الفلسفي البرهاني للتوفيق بين ما يبدو أو يظن فيه التعارض في ظواهره .... فيقول : (أما المسموع فإن الله تعالى قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ، ونفي عن نفسه الظلم ، فقال تعالى :﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ والملائكة وأولو العِلْمِ قائما بالقِسْطِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ سورة آل عمران آية (١٨) ، وقال تعالى : ﴿ ومَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ سورة فصلت آية (٤٦) ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ولكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ سورة يونس آية (٤٤) .

فإن قيل ، فما تقول في الإضلال للعبيد ، أهو جور أو عدل ، وقد صرح الله تعالى في غير ما آية من كتابه يضل ويهدي من يشاء مثل قوله تعالى : ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ ويَهْدِي مَنْ يشاءُ﴾ سورة إبراهيم آية (٤) ، ومثل قوله تعالى : ﴿ ولَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ سورة السجدة آية (١٣) .

ويرى ابن رشد أن مثل هذه الآيات القرآنية الشريفة لا يمكن أن تحمل على ظواهرها بل يجب تأويلها ، لأن هناك آيات أخرى تعارضها بظواهرها مثل الآيات التي ينفي الله تعالى فيها عن نفسه جل وعلا الظلم ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ ﴾ سورة الزمر آية (٧) ، فمن البين أن الله تعالى (إذا لم يرض لعباده الكفر ، فإنه ليس يضلهم)[1] ، ويذهب ابن رشد من ناحية أخرى إلى أن الله تعالى خلق الناس على الفطرة ، وأنه لم يضلهم ولا خلقوا للضلال ، ويقول : (قد يدلك على أن الناس لم يضلوا ، ولا خلقوا للضلال قوله تعالى : ﴿

---

[1] ابن رشد . منهاج الأدلة في عقائد الملة . صـــ ١٢٩ .

فأقِمْ وَجْهَكَ للدّين حنيفا فطرتَ اللهِ التي فطرَ النّاسَ عليْها﴾ سورة الروم آية (٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وإذْ أخذَ ربُّكَ منْ بَني آدمَ منْ ظهُورهمْ ذُرّيّتهُمْ وأشْهدهُمْ على أنْفسهمْ ألستُ بربّكمْ قالوا بلى شهدْنا أنْ تقُولوا يوْم القيامَةِ إنّا كُنّا عنْ هذا غافلين﴾ سورة الأعراف آية (١٧٢). وقول النبي ﷺ : ﴿ ما من مولود إلا يولد على الفطرة .....الحديث ﴾ ، وإذا كان هذا التعارض في الظاهر موجودا ، وجب الجمع بينهما ، على نحو ما يوجبه العقل[١] .

وبناءً على ذلك ، فإن ابن رشد يذهب إلى ضرورة تأويل هذه النصوص لتوضيح الحكمة الإلهية في هذه المسائل ، بالإضافة إلى ما يتعلق بالأسباب الداخلية المتعلقة بإرادة الإنسان واختياره ، والأسباب الخارجية المتعلقة بطبائع الإنسان ، وذلك في ضوء نظرياته ومنهجه الفلسفي المتأثر بالفلسفة الأرسطية ، وكذلك ابن سينا .

فيذهب ابن رشد في تأويل قوله تعالى : ﴿ فيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ ويَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ سورة إبراهيم آية (٤) على معنى أن المشيئة السابقة اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون ، أو مهيئون للضلال بطباعهم ومسوقون إليه بما يكتنفهم من الأسباب المضلة من داخل ، ومن خارج .

وأما قوله تعالى : ﴿ ولوْ شئنْا لآتيْنا كُلَّ نفْسٍ هُدَاهَا﴾ سورة السجدة آية (١٣) معناها ، لو شاء الله أن يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم ، وإما من قبل الأسباب التي من خارج ، أو من قبل الأمرين كليهما لفعل . ولكونه حالة الطباع في هذه مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم[٢] .

وأما الآيات التي قصد بها الضلال ، فإن ابن رشد يتأولها على معني تتفق مع نظرته الفلسفية للطبائع البشرية وتكوينها ، ففي قوله تعالى : ﴿ يُضِلُّ بهِ كثيراً ويَهْدي بهِ كثيراً ومَا يُضِلُّ بهِ إلّا الفَاسِقينَ﴾ سورة البقرة آية(٢٦) ، فهذا يعني أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة ، كما يعرض للأبدان الرديئة أن الأغذية النافعة مضرة بها[٣] .

ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد فقط ، بل يتطرق إلى أن مسألة الهداية أو الضلال تتعلق من

---

١ المصدر السابق . صـــ ١٣٠ .
٢ نفس المصدر السابق . صـــ ١٣٠ .
٣ المصدر السابق . صـــ ١٣٠ .

ناحية اخرى بالغاية والحكمة الإلهية من ذلك .

لذلك يذهب ابن رشد فيرى : (بأن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك ، لأن الطبيعة التي منها خلق الإنسان ، والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرا بطباعهم ، كذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت مرشدة لم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين : إما أن لا يخلق الأنواع التي وجدت فيها ، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . معلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من انعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل ، وهذا الشر من الحكمة .

وهو الذي خفي على الملائكة حتى قال الله تعالى حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة (أدم) : ﴿ قالوا أتجْعلُ فيهَا منْ يُفسدُ فيهَا ويسْفِكُ الدّماء ونحْنُ نُسبّحُ بحمْدك ونُقدّسُ لك قال إنّي أعْلمُ ما لا تعْلمُون﴾ سورة البقرة آية(٣٠) يريد أن العلم الذي خفي عن الملائكة هو أنهم إذا كان وجود شئ من الموجودات خيرا أو شرا ، وكان الخير أغلب عليه ، فإن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه[١] .

ثم ينظر ابن رشد إلى المسألة من الناحية الفلسفية الأخرى ،وهو إقرار مبدأ (الغائية الإلهية) في الموجودات فيقول : (فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إلى الله تعالى الإضلال مع العدل والهداية ، ونفي الظلم عنه تبارك وتعالى ، لأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال . وذلك أن من الموجودات ما أعطى أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الإضلال في الأقل ، إذا لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب ، وهذه هي حال الإنسان)[٢] .

إذن فإن الغاية الإلهية في النصوص من الإضلال أو الأسباب التي تؤدي إليه ، ترغب وتؤدي إلى الهداية ، لأن الموجودات أعطيت أسبابا للهداية .

وكما أن الضد يظهر الضد ويكشف عنه ، فإنه تتضح الحكمة والغاية الإلهية من وجود الخير وضده الشر في هذا العالم والموجودات ، وإذا كانت غاية الله تعالى وحكمته في خلق

---

١ المصدر السابق . صـــ ١٣١ .
٢ المصدر السابق . صـــ ١٣١ .

الخير ، والهداية مطلقة ، فإن الشر أو الإضلال من خلق الله تعالى ليس على الإطلاق[١] .
ويشير ابن رشد
إلى ذلك بمثال لا يخلو من التأثير الفلسفي اليوناني وكذلك ابن سينا فيقول : (ولكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الأطلاق [يقصد خلق الشر] ، ولكن على أنه خالق للخير لذات الخير ، وخالق الشر من أجل الخير ، أي من أجل ما يقترن به من الخير على خلقه للشر عدلا منه سبحانه وتعالى ، ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار
، لكن عرف عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن إذا قيس بين ما يعرف عنها من الفساد الذي هو الشر ، وبين ما يعرف عنها من الوجود الذي هو الخير ، كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا)[٢] .

ويذهب ابن رشد في محاولة توضيح المسألة – خاصة من أجل الجمهور من الناس وعامة الخلق (بأن الله تعالى خالق كل شئ الخير والشر وهو الموصوف بالعدل أيضا ، وفي ذلك توضيح بأن ما ذهبت إليه بعض الأمم السابقة من المجوس والفرس [كالزرادشتية] من افتراض إلهين للوجود إله للخير [النور] ، وإله للشر [الظلمة] قول واعتقاد باطل وفاسد وكذلك لا ينبغي أن يفهم أن الله تعالى خالق للشر ولذاته على الإطلاق بل خالق للخير ولذاته على الإطلاق ، ولما كان خلق الشر أو الظلم ، أو الإضلال لازم لزوم إظهار جمال الخير ، وأهميته وفوائده اقتضت الحكمة الإلهية ذلك " فالله تعالى خالق لذات الخير ، وخالق للشر من أجل الخير أو ما يقترن به من الخير[٣] .

ثم يتطرق ابن رشد إلى مناقشة مسألة العدل ، وهو مع رفضه لمذاهب المتكلمين إلا أنه يرى

---

١ يذهب ابن سينا في كتابه (النجاة) صـــ ٦٦ . إلى الإشارة لهذه المسألة ، فيرى بإختصار : أن من الموجودات ما هو خير محض ، وما هو شر فما هو خير كالأمور العقلية والسموات ، ووجود هذه الأرض ، والخير فيه غالب على الشر ، والخير فيه كثير ، ولأجل الخير ينبغي أن لا يترك كثير لتفادي شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شر = من وجوده كما هو ..... ثم يشير إلى العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي .... وهكذا . دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام صـــ ٢٥٧ .
٢ ابن رشد . مناهج الأدلة . صـــ ١٣١ ، ١٣٢ .
٣ المصدر السابق . صـــ ٣٢ . كذلك تهافت التهافت . ج ١ . صـــ ٢٨٩ .

(أن الله تعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فهم هذا المعنى هكذا ، يظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان)[١] .

ومما سبق يتضح مدى الاتساق الفكري والفلسفي في منهج ابن رشد في تحليل وتأويل القضايا الشرعية على مقتضى العقل والحكمة ، والتوفيق بينهما .

و : التأويل الفلسفي في المعاد وأحوال الآخرة :-

يتناول ابن رشد مسألة المعاد وأمور الحياة الآخرة من حيث البعث والحشر والنشر ،وحياة الآخرة ، وما فيها من حياة سعيدة وثواب أو عقاب بالتحليل والدراسة والنقد . مثبتا ما ورد ب الشرع من أمور البعث والحياة الآخرة ، ومفندا آراء المفكرين والفلاسفة ، والمنكرين لذلك وردا على ما توجه به الإمام الغزالي من قبل بتكفير الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ، لقولهم بعدم البعث أو البعث الروحاني فقط .

يذهب ابن رشد إلى التأكيد على أن جميع الشرائع اتفقت على ضرورة (المعاد) ، والحياة الآخرة ، وبرهن على ذلك العلماء ، لكن مصدر الخلاف بينهم كان ينصب على صفة وجود ذلك في المشاهد التي مثلت للجمهور تلك الغائية[٢] ، ويوضح ابن رشد تلك الخلافات بكتابه تهافت التهافت ، ثم يشير إلى أسباب التأويل في الشرائع من هذه الناحية ، فيرى أن من هذه الشرائع ما جعل المعاد روحانيا أي للنفوس ، ومنها ما جعل للأجسام والنفوس معا . إ أن ذلك يؤول كله إلى اتفاق الوحي واتفاق البراهين الضرورية عند الجميع . إذ أن الكل اتفق على أن للإنسان سعادتين : أخروية ، ودنيوية[٣] .

وينظر ابن رشد إلى هذه المسألة نظرة غائية فلسفية ، ليوجه النظر إلى أن هناك اتفاق بين الحكمة أو الفلسفة ، وبين مبادئ الشريعة والوحي الإلهي في ضرورة البعث والمعاد الأخروي .

---

١ ابن رشد – تهافت التهافت . ج ١ – صـ ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ .
٢ ابن رشد – مناهج الأدلة . صـ ١٣٣ ، ١٣٤ .
٣ ابن رشد – تهافت التهافت . ج ٢ . صـ ٨٦٦ ، وكذلك مناهج الأدلة صـ ١٣٤ .

يذهب ابن رشد إلى أن الأسباب أشرف من كثير من الموجودات ، ومنها أنه إذا خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالإنسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات فقال في كتابه العزيز : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ سورة صّ آية (٢٧) .

ولا شك أن وجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات ، وقد نبه الله تعالى لذلك في قوله تعالى : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ سورة المؤمنون آية (١١٥)

، وقال تعالى أيضا : ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾ سورة القيامة آية (٣٦) .

فهناك غاية من خلق الإنسان بصفة خاصة ، وخلق الموجودات كما ورد بذلك في الشرع الإلهي ، هو عبادة الله تعالى ، والمعرفة بالخالق عز وجل[1] .

ثم يشير ابن رشد في التحليل الغائي بالنسبة للإنسان . أنه إذا كان قد خلق الإنسان من أجل أفعال مقصودة به ، فيجب أن تكون غايته في أفعاله التي تخصه ، دون سائر الحيوانات ، وهذه الأفعال

(للنفس الناطقة)[2] .

وأفعال (النفس الناطقة) تتعلق بالفضائل العلمية والعملية . إذأن للنفس الناطقة جزئين جزء عملي ، وجزء علمي ، وأنه يجب أن يوجد ذلك على كماله في هاتين القوتين أو الجزئين ، أي الفضائل العملية ، والعلمية النظرية .

وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين كما هي : الخيرات والحسنات ، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات . والوحي الإلهي وردت شرائعه بتقرير الفضائل (الخيرات والحسنات) ، ونهت عن الرذائل والشرور والسيئات ، كذلك أشارت الشريعة إلى المقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل . فالعلم (المعرفة النظرية) هو معرفة الله تعالى ، والملائكة والموجودات الشريفة والسعادة ، والعمل ما وضحته الشريعة من الأعمال التي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية[3] .

---

١ ابن رشد – مناهج الأدلة . صـ ١٣٤ .
٢ المصدر السابق . صـ ١٣٤ .
٣ ابن رشد – مناهج الأدلة . صـ ١٣٥ ، وتهافت التهافت ج ٢ . صـ ٨٦٥ .

ويشير ابن رشد إلى التوافق بين الحكمة (الفلسفة) . والشريعة حول الأفعال التي تتعلق بالنفس الناطقة وهي خاصة بالفعل الأنساني ، ودون الحيواني وهو ما يتلق باكتساب الفضائل العلمية ، والفضائل العملية . وهو ما أشار إليه الوحي الإلهي والشريعة ، ثم يحذر أن ابن رشد كذلك من أي تأويل يناقض أقوال الأنبياء أو ما وردت به الشرائع الإلهية ، لأن ذلك قد يؤدي بالمؤول إلى الكفر ، علما بأن الحكمة أمر لم يزل موجودا في أهل الوحي الإلهي من الأنبياء عليهم السلام ، (فإن كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبيا) ، فهناك لقاء بين الحكمة والشريعة في هذه الأمور[١] .

وابن رشد بهذا التمهيد يريد أن يبين أن هنالك أمور مشتركة بين أهل البرهان الحكماء والفلاسفة ، وبين أهل الشريعة والوحي ، فيما يتعلق بالأمور الأخروية والتطرق إلى تأويل ما ورد به الشرع من أوصاف للحياة الأخرة ، والبعث ، والثواب والعقاب . فمع الاعتراف والتمسك بمبادئ ونصوص الشريعة في أحوال الأخرة ، إلا أنه للحكماء وأهل البرهان العقلي تأويل الأمثال والأوصاف المضروبة للناس الوارد ذكرها في النصوص الشرعية ، كأن يتأول الحكماء وأهل البرهان هذه الأمثال والأوصاف للثواب والعقاب ، والحشر والنشر ، وغير ذلك على معاني روحانية وعقلية ، وهذا ما يمكن استنباطه من خلال ما عرضه ابن رشد لأفعال (النفس الناطقة) حيث لأنها تكتسب الفضائل ، وأنها لا تموت بموت الجسد والبدن ، ومن ثم فإن الثواب والعقاب منوط بها لما اكتسبته وتعلقت به من فضائل أو رذائل في حياتها الدنيوية .

وبناء على هذا الاستنتاج نجد أن ابن رشد يذهب إلى تأويل مسألة البعث والمعاد ، وتأويل أحوال الآخرة على معاني ورموز فلسفية ، فلم يمنع التأويل فيما أخبر عنه الشرع من أوصاف حسية على معاني روحية ، أو عقلية واعتبر أن الأوصاف الشرعية للمعاد وأحوال الآخرة أمثال مضروبة يمكن تأويلها عند الخاصة من أرباب الفهم وأصحاب الحكمة ، ولكنها تجري على ظواهرها في حق الجمهور أو عامة الناس ، لأنه في تمثيل أمور المعاد وأحوال الحياة الآخرة لهم بالأوصاف الحسية أو الجسمية ، أفضل من تمثيله بالأوصاف أو الأمور الروحانية أو العقلية ، وكما قال تعالى : ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ سورة الرعد الآية (٣٥) ، وقال عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن

---

[١] ابن رشد – تهافت التهافت . ج ٢ . صـ ٨٦٦ – ٨٦٩ .

سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴾[1] ، وقال ابن عباس ﷺ : (ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء ، وهذا يدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر ، وأفضل من هذا الطور) ، وهذا يدل عند ابن رشد على أن نشأة أخرى ، وطورا آخر أفضل وأعلى من هذا الوجود الدنيوي إذ يقول : (فليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أننا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية ، ومن ينكر ذلك مثل الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان غير التمتع باللذات الحسية [2]

وربما يكون هناك شبه توافق بين رأي الإمام الغزالي ، ورأي ابن رشد في إقرارهما بهذه النشأة الأخرى للأجسام بعد الموت ، أو هذه الأطوار وقولهما أن العودة للأجسام في الآخرة في البعث أو الحشر تكون لمثل هذه الأجساد التي كانت في الدار الدنيا . لاهي بعينها ، لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد الغزالي[3] ، ويشيد ابن رشد برأي الغزالي في رده على الدهريين والزنادقة والمشركين من الفلاسفة الذين يزعمون الفناء للإنسان دون العودة أو ينكرون البعث والقيامة في الآخرة ، لاستحالة عودة ما فني من الأجساد فقال : بأن العودة تكون لمثل الجسد لا بعينه[4] ، وقد لام علماء السنة والسلف على هذا القول والموقف من الغزالي ، ورأوا أنه كان ينبغي أن يسلم بما جاء به الشرع من الظواهر[5] .

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد يلوم الغزالي كذلك فيما ذهب من تكفير للفلاسفة والحكماء فيما ذهبوا إليه من تأويلات للمعاد وأحوال الآخرة على المعاني والرموز العقلية ، دون الحسية أو الجسدية ، وإرجاعهم الثواب أو العقاب على الروح دون الجسد[6] لذلك يقول ابن رشد إن الغزالي

وقع فيتناقض شديد (إذ صرح في كتبه أن أحدا من المسلمين لم يقل بالمعاد الروحاني ،

١ المصدر السابق . ج٢ – صـ ٨٧٠ ، ٨٧١ . (هذا الحديث لأبي هريرة ﷺ أخرجه أبو الفضل العراقي بكتاب (المغني عن حمل الأسفار في الأسفار بتخريج ما في الإحياء من الأخبار) . هامش كتاب الإحياء للغزالي . ج ٤ – صـ ٥٢٣ . ط المكتبة العربية . الشعب . بدون تاريخ .

٢ ابن رشد – تهافت التهافت . صـ ٨٧٢ .

٣ الغزالي . تهافت الفلاسفة . صـ ٢٨٧ وما بعدها .

٤ المصدر السابق صـ ٢٨٨ .

٥ ابن تيمية . أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . ط محمد صبيح . القاهرة . ١٩٣٦ م .

٦ الغزالي . تهافت الفلاسفة . صـ ٢٨٩ وما بعدها .

بينما قال في غير ما كتاب أن الصوفية تقول : بالمعاد الروحاني كذلك ، وعلى هذا فليس تكفير من قال بالمعاد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس إجماعا ، فقد أجاز الغزالي المعاد الروحاني[1] ، وهذا تخليط عند الغزالي وتخبيط .... الخ)[2] ، ويذهب ابن رشد إلى حسم موقفه الفلسفي من هذه المسألة(الجسماني أم الروحاني ، أم الروحاني والجسماني معا ؟) فيحاول أن يوازن بين ما جاءت به الشرائع السماوية من أوصاف ومشاهد حسية في أحوال الآخرة ، وبين ما يمكن تأويله من معاني ورموز روحانية وعقلانية لتلك الأوصاف والمشاهد والأمثال المضروبة للممثولات الخفية أو العقلية في النصوص ..!

فيرى أن ما وردت في النصوص الشرعية بشأن أحوال الآخرة والمعاد ليست كلها مشاهد حسية ، وكذلك ليست كلها دلالات ومعان روحانية أو عقلانية ، والحكمة تقتضي الجمع بين الناحيتين ، على أساس أن الحكمة توافق الشريعة كما أن أدلة العقل والبرهان مثبتة لأدلة الشريعة ، وما ورد في السمع من صفات مشتركة ملزم للجميع في إمكان هذه الأحوال ، إذ لا يمكن أن يدرك في هذه الأمور والأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع[3] .

فالنفس باقية بعد فناء الجسد – كما أجمعت جميع الشرائع الإلهية ، والله عز وجل يقول : ﴿ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴾ سورة الزمر آية(٥٦) على أن النفوس لما كانت تتعرى من الشهوات الجسمانية ، فإن كانت النفوس زكية أضاع ذكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن . لأنها ليس يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن ، والشرائع اتفقت على تعريف هذا الحال للناس بالسعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير[4] ولما كانت الشريعة جاءت لتخاطب الناس كافة الجمهور والعوام ، كذلك الخواص أهل البرهان والحكمة ، فإن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهما للجمهور والعوام إليها أشد تحركا ، فالله عز وجل يعيد النفوس

---

١ الغزالي . الأربعين في أصول الدين . ط الجندي ١٩٧٣ م .
٢ ابن رشد . تهافت التهافت . ج ٢ صـ ٨٧٢ .
٣ ابن رشد . مناهج الأدلة في عقائد الملة . صـ ١٣٦ .
٤ المصدر السابق . صـ ١٣٥ .

السعيدة إلى الأجساد تتنعم فيها ، وهو مثلا (الجنة) ، وانه تعالى يعيد النفوس الشقية (الأثمة) إلى الأجساد لكي تتأذى وتتعذب بأشد المحسوسات أذى وعذابا وهو مثل (النار)[١]

أما التمثيل الروحاني أو العقلي يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور. والعوام أقل فهما ورغبة فيه أو إليه لقصور عقولهم ولذلك لا يستطيع معرفة ذلك الروحاني والتحريك إليه إلا الخواص الحكماء أهل البرهان .

ويبدو أن ابن رشد في تأويله لأحوال المعاد وأمور الآخرة يأخذ بالرأي الأخير ،وهو الروحاني ، لا الجسماني ، مع إيمانه بما ورد في الشرع من التمثيل والأمثال الجسمانية أو الحسية .

وعلى ذلك يستند إلى قول ابن عباس :﴿ ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء ﴾ ، ويقول : (هذا هو أليق بالخواص لأنه ينبني على أمور ليس فيها منازع عند الجميع ، فمن ناحية أن النفس باقية بعد الموت ، ومن ناحية ثانية ، أن ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخرى المجال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها) ، ويحاول ابن رشد تبريز هذا الرأي فيقول أيضا : (وذلك يظهر أن موارد الأجسام التي ههنا [أي في الدنيا] متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم آخر ، فالمادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرين في أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ، لأن مادتها هي واحدة ، مثال : { أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب ، واستحال ذلك التراب إلى نبات ، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه حين تولد منه إنسانا آخر } ، أما إذا فرضت أجسام أخرى فليس يلحق هذه المحال فعودة الأجسام حين عودتها مرة أخرى فيالحياة الآخرة ، يقرر أن عودة الأجساد مرة أخرى ليست هي بعينها بل بمثلها ، وليس هنا لا محال في ذلك .

وإن كان ابن رشد يردد في هذا التبريز حجج وبراهين الفلاسفة الإسلاميين من المشارقة كالغزالي ، وابن سينا ، إلا أنه يقترب كذلك من رأي الغزالي كما سبق أن وضحنا ذلك .

وجدير بالذكر أن ابن رشد يزيد الأمور توضيحا بالاعتماد على مبدأ القياس فيرى : (أن العقل لا يدرك في مثل هذه الأمور [أحوال المعاد والآخرة] أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع

---

١ المصدر السابق . صـ ١٣٦ .

، وهي كلها من باب القياس ، أي قياس [إمكان وجود المساوي على وجود مساويه] أعنى على خوجه للوجود مثل قوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ سورة يس الآية (٧٨) ، فإن الحجة في هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة ، كسر لشبه المعاند للرأي بالفرق بين البداية والعودة ، وهو قولهتعالى :﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ سورة يس الآية (٨٠) والشبه أن البداية كانت من حرارة ورطوبة ، والعودة من برد ويبس ، فعودة هذه الشبه بأنا نحس أن الله تعالى ، يخرج الضد من الضد ، ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه فهذا قياس أول .

أما القياس الثاني فهو : قياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود .

مثل ذلك قوله تعالى : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ سورة يس الآية (٨١) .

فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال جحد الجاحد للبعث[1] .

هكذا نجد أن ابن رشد يؤمن بقضية البعث ويقرر عقيدة الحشر والنشر يوم القيامة ، والثواب والعقاب ، في الجنة والنار ، ولا ينفي عقيدة الجمهور بالبعث والحياة الحسية ، وكذلك لا ينفي عقيدة الحياة الروحية والعقلية ، بما في ذلك من ثواب ونعيم أو عذاب روحاني عند الحكماء وأهل العلم الراسخون مستندا إلى تأويل النصوص الإلهية ، وبعض الآثار النبوية من أحاديث وروايات شريفة ، وإن كان ابن رشد من جوانب أخرى رأي أن الخلود للنفس الكلية ، أو العالمة والعاقلة ، وهذا هو رأي الفلاسفة ، إلا أنه يتجه من جوانب أخرى للإقرار ببقاء النفوس أو النفس الجزئية لمسايرة آراء وعقائد الجمهور وظواهر الشريعة .

ز : ابن رشد بين النفس والعقل والمعرفة : -

يذهب ابن رشد متبعا في ذلك أرسطو ، أن نفس الإنسان (أي النفس الناطقة) جوهر مجرد عن المادة ، لا هو جسم ، ولا حال في جسم ، وإنما له علاقة ما بالجسم يديره ويصرفه ، كما يتصرف الملك في المدينة ، وهو خارج عنها ، والنفس الإنسانية قابلة للارتقاء على مراحل ، ومعنى رقيها ارتفاع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكون لها من الاستعداد ، وانجذابها

---
١ المصدر السابق . صـ ١٣٧ .

نحو العالم الأعلى فتشرق فيها المعلومات[١] وقد رأى ابن رشد كذلك أن للمنطق الارسطى أهمية كبيرة (إذ أنه لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحق أو الحقيقة إلا به)[٢] .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب في بعض الجوانب إلى القول ببقاء الكليات وحدها ، وفناء الجزئيات ، فعلى هذا ، فإن النفس الفردية أو الجزئية تفنى ، وأما النفس الإنسانية الكلية فهي خالدة[٣] .

وتوضيح ذلك عند ابن رشد بما يساعد على الفهم بالنسبة للنفس الكلية : قول ابن رشد :(إن العقل لا يتجزأ على عدد الأفراد ، وإنه واحد في سقراط وأفلاطون وغيرهما ، وإذا كان لا شخصية له ، فالشخصية ناشئة عن الحواس ، فالإنسان شخص مفرد ، من حيث الحواس لا من حيث العقل لأن العقل لا يتجزأ)[٤] وعلى ذلك فإن الحياة الإنسانية الكلية وليس الحياة الفردية ، هي المعتبرة
والمقررة في فلسفة ومذهب ابن رشد .

ونحن نعلم أن الموجودات نوعان ، منها ما هو متحرك بحركة غيره . أو ما هو مادي ، ومنها ما هو محرك وهو في ذاته غير متحرك ، أو ما هو عقل .

وعلى ذلك فالموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة وكمال الوجود وهي مراتب بعضها فوق بعض ، وليست وحدة الموجودات العقلية الوسيطة مجردة ، فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول (الواحد الأول – الله عز وجل) قلت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن على قدر معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى (أي الواحد المطلق) .

ويتبين من ذلك ضرب من الموازنة بين الماديات والمعقولات ، ففي العقول (الثواني) ما يقابل تألف الأجسام من هيولي وصورة ، وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن لنا التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذي يعقلها .

---

١ أحمد أمين . ظهر الإسلام ج ٣ . صـ ٢٥١ ، ٢٥٢ ، كذلك ابن رشد . تهافت التهافت ج ٢ أماكن متفرقة .
٢ ابن رشد . تلخيص كتاب أرسطوطاليس (في الشعر) . صــ ١ ، ٨ ، ٧ . ط ١٨٧٢ م .
٤ أشرنا إلى هذا الرأي بالتفصيل فيما سبق من هذا البحث .
٥ أحمد أمين . ظهر الإسلام . ج ٣ . صـ ٢٥٢ .

فالمادة تنفعل ، وأما العقل فإنه يقبل ، وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنات ، بما فيها من تمييز ، مراعيا العقل الإنساني خاصة[١] .

ويذهب ابن رشد في نظريته عن العقل (العقل الإنساني) ، وصلته بالنفس ، إلى أن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالهيولي ، وينظر إلى النفس باعتبارها كمالا لجسدها ، ويقول : (أن العقل الهيولاني ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شئ فوق طور النفس ، وفوق طور الشخص . فالعقل الهيولاني عنده جوهر أزلي . لا يعتريه الفناء ، شأنه شأن العقول المفارقة والعقل الفعال ، يضاف إلى ذلك أن استعداد الإنسان وقوته على المعرفة العقلية يطلق عليه ابن رشد العقل المنفعل ، وهذا العقل المنفعل يوجد بوجود الإنسان ، ويفنى بفنائه .

أما العقل الهيولاني (وهي فكرة مستمدة من فكر الأفلاطونية المحدثة) ، فهو أزلي كالنوع الإنساني . ويمكن أن نستعمل اصطلاح (العقل القابل) بدلا من اصطلاح (العقل الهيولاني) لمزيد من التوضيح عند ابن رشد ، فيما يتعلق (بالمعرفة) ، ونتسائل : ما العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (الهيولاني) ؟

وقبل أن نتطرق للإجابة على هذا التساؤل ، نشير إلى أن الله عز وجل هو خالق العالم ، وهذا العالم موجود في أي وقت من الأوقات بقوة الله الحافظة ، وهو يمر في كل لحظة بعملية خلق
مستمرة بقدرة الله الفعالة ، فالله تعالى هو نظام الكون وقوته ، وعقله[٢] ، ومن هذا النظام الأعلى ، والعقل الكلي يكون نظام الأفلاك والنجوم وعقلها المحرك . ثم يأتي دور العقل الفعال . وهو عقل فلك القمر ،وهو عقل السماء الدنيا ، الأقرب إلى عالم الدنيا ، وهو عند الفلاسفة والحكماء كواهب للصور ، والمعاني ، والمعرفة ، للعلماء والفلاسفة والأنبياء ، وهو عند بعضهم روح القدس جبريل عليه السلام[٣] .

١دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام . صـ ٣٩١ ، ٣٩٢ .
٢ول ديورانت . قصة الحضارة (عصر الإيمان ج ١٣ – صـ ٣٧٣) .
٣دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام . صـ ٣٩٣ ، ٣٩٤ . كذلك ول ديورانت . قصة الحضارة . عصر الإيمان . ج ١٣ . صـ ٣٧٤ .

إذن نجد أن هناك علاقة بين العقل القابل (الهيولاني) الإنساني ، وبين هذا العقل الإلهي الفعال . وهذه العلاقة تتبلور في مجال المعرفة الإنسانية وعلى ذلك يذهب ابن رشد : (بأن العقل القابل يقبل هذه المعقولات في ذاته ، والنفس في الإنسان هي ملتقى هذين ، ويختلف هذا الملتقى اختلافا كبيرا فعلى قدر استعداد نفس الإنسان ، وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضا مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءا من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن الأفراد في الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية ، وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد ، ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة وأن العقل القابل (الهيولاني) عرضه للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ، ولكن هذا العقل إذا نظرنا إليه باعتباره عقلا للنوع الإنساني فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعال الذي هو عقل فلك القمر الأخير[١] .

ويرى بعض الباحثين المحدثين ، أن الشئ الجديد الذي أضافه ابن رشد إلى نظرية المعرفة عند أرسطو ، ليس إلا نظريته الشهيرة التي يطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسم (نظرية الاتصال بالعقل الفعال) أو نظرية (اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال) ، وهذا فيه حل للمشكلة التي تركها أرسطو من قبل دون حل لها وهي : كيف يمكن أن يصبح العقل المادي الهيولاني عقلا بالفعل ؟ ، وبناءً على ذلك ، فإن بعض الباحثين المحدثين يذهب إلى أن نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد ، قد تختلف عما ذهب إليه بعض فلاسفة الإسلام حيث رأوا أن هذه النظرية ، دليل على نوع من التصوف العقلي لدى هذا الفيلسوف ، ولكن ذلك ليس في حقيقته ، إلا نظرية تجريد المعاني الكلية التي تنتهي بانتقال العقل المادي (الهيولاني) ، من القوة إلى الفعل ، وإلا نظرية مثالية في الحدس العقلي الذي تستطيع النفس الوصول إليه عندما نعلم أنها ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أي ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده[٢] .

بينما يذهب البعض الآخر من الباحثين في تفسير مذهب ابن رشد في نظرية الاتصال بالعقل الفعال ، أن ابن رشد لم يجنح إلى الخيال الفرضي ، بل درس مسألة الاتصال دراسة

١ المرجعين السابقين .

٢ دكتور / محمود قاسم – نظرية المعرفة عند ابن رشد (وتأويلها لدى توماس الأكويني) . ج ١١ . صـ ١٢ ، ١٣ . ط الأنجلو . بدون تاريخ .

علمية منظمة ، مبينا أن هذا الاتصال في ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة ، إذ رأى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبيل المعلومات العامة ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ، ويستمد منها الفيض والإلهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعا ، والطريقة الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية ، فبالعلم وحده سبيل السعادة ، والاتصال بعالم العقول والأرواح ، أما ما يذهب إليه بعض المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث فهو قول باطل[1] .

إذن فابن رشد يرى أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن على هذه الأرض . عن طريق الإدراك العقلي والحدس الصوفي والعقل الصاعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محصل ، وهو طريق ميسور لكل إنسان وفيه سعادته[2] .

---

١ دكتور / إبراهيم مدكور – في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ج ١ . صـ ٥٧، ٥٨ .
٢ دكتور / محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . ج ١ . صـ ٤٦١ .

أسئلة وتمرينات عملية تطبيقيه
على الفصل الثانى
الفلاسفة الإسلاميون

أسم الطالب : الفـــرقـــة :
الـقـســـــم : رقم الجلوس :
أسم الكليـــة :

س١ : أذكر الجوانب الفلسفية فى دراسة الوجود و المعرفة من خلال المذهب الفلسفى عند ابن باجه و ابن طفيل ؟

س٢ : وضح الدلالات العملية و التربوية فى قصة حى بن يقظان عند ابن طفيل ؟

س٣ : ما هى الفكرة الرنيسية من خلال عملية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ؟

الفصل الثالث
المذاهب الكلامية
بالمغرب العربى

الهدف التعليمى و العلمى و التربوى من هذا الفصل :

أولا : الكشف عن الجوانب التعليمية و التربوية الأخلاقية و الفكرية و الفلسفية الكلامية عند بعض المفكرين و العلماء و الفلاسفة الإسلاميين

١- الحياة الفكرية و التعليمية و الكلامية عند محمد بن تومرت

٢- الافكار الكلامية و الأصولية عند الإباحية

٣- الأتجاهات الكلامية الفلسفية الأخلاقية و التربوية التعلمية عند الامام ابن حزم

ثانيا : بلورة الأفكار العلمية و الفلسفية و الأخلاقية التربوية عند فلاسفة المسلمين

الفصل الثالث

المذاهب الكلامية والفقهية بالمغرب والأندلس

" الفصل الثالث "

" المذاهب الكلامية والفقهية بالمغرب والأندلس "

أولاً : تمهيد :-

لم تحظ بلاد المغرب العربي والأندلس ، بمثل ما حظيت به بلاد المشرق العربي والإسلامي بتأسيس عدد من المدارس والفرق الكلامية ، والتي قام على تأسيسها مجموعة من أئمة وشيوخ المتكلمين ، وعلماء أصول الدين .

ففي بلاد المشرق تأسست عدة مدارس كلامية (وكما أشرنا في الفصل الأول) قامت على أثرها عدد من الفرق الكلامية وطبقاتها المتعددة ، كالمعتزلة التي كان على رأسها واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد وطبقاتهم والتي ظلت تناقش قضايا العقيدة وفروعها منذ بداياتها في نهاية القرن الأول الهجري ، وحتى القرون المتأخرة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، إلى أن ذابت في بطون المذاهب الإسلامية الأخرى كالاثنى عشرية والزيدية ، وكذلك المدرسة الأشعرية وعلى رأسها إمام الهدي أبي الحسن الأشعري ثم تابعه تلامذته فيما بعد كالباقلاني ، والجويني ، والغزالي ، فخر الدين الرازي ثم ظلت هذه المدرسة تشكل عنصرا هاما من عناصر التفكير الكلامي والفلسفي في العصور المتأخرة ، وتمثل جوانب العقائد الأصولية عند أهل السنة والجماعة وحتى العصر الحديث يضاف إلى ذلك المدرسة الماتريدية وعلى رأسها الإمام أبي منصور الماتريدي والتي تمثل عقيدة أهل السنة والجماعة أيضا ، آخذة بمذهب الإمام أبي حنيفة في الفقه في بلاد ما وراء النهر والمشرق الإسلامي ، والتي ما زال لها روافد وتيارات مختلفة حتى العصر الحديث ، كذلك نشير إلى مدرسة أهل السنة والسلف الأولى وعلى رأسها عبد الله بن سعيد بن كلاب (٢٤٥) هـ ، والتي انضم إليها الحارث المحاسبي (٢٦٢) هـ ، وأبو عبد الله القلانسي ، والتي أثرت بمذاهبها الكلامية والأصولية في مدارس الأشعرية والماتريدية فيما بعد .

مثل هذه المدارس الكلامية تناولت قضايا العقيدة بالدراسة والتحليل كقضايا : وجود الله تعالى ، وحدانيته ، وصفاته ، ومسائل الإيمان ، والمحكم والمتشابه والعالم وحدوثه ، وصلة الله تعالى بالعالم ، ومسائل النبوات والوحي ، والمعجزات والإمامة وغير ذلك ، وكان هدفها هو

إثبات قضايا العقيدة على أسس من الكتاب والسنة والبراهين العقلية ، والدفاع بالمنطق والعقل عنها ضد الخارجين والطاغين في الإسلام من أصحاب الديانات الأخرى .. وهكذا .

وكما أشرنا لم تظهر مثل هذه المدارس الكلامية ببلاد المغرب والأندلس ولم تناقش قضايا العقيدة وأصولها وفروعها بمثل ما حظيت به عند علماء الكلام بالمشرق العربي والإسلامي ، إلا في حدود ضيقة في بعض المذاهب الإسلامية بالمغرب أو الأندلس . تلك المذاهب التي كانت تشكل عناصر التفكير الإسلامي لدى بعض العلماء أو الفقهاء بالمغرب ، أولئك الذين جاءوا إلى بلاد المشرق لطلب العلوم الدينية والفقهية ، والفلسفية ودراسة علوم المنطق والطبيعيات .

وربما يرجع السبب في قلة ظهور عدد من المذاهب الكلامية ، وعدم ظهورها بالطريقة التي كانت عليها بالمشرق العربي والإسلامي إلى عدد من العوامل نذكر منها :

١ ـ أن بلاد المشرق العربي والإسلامي ، تشكل الركيزة الأساسية في نشأة العقيدة الإسلامية وما يتبعها من العلوم الدينية الأخرى أصولية ، وفقهية ، وعلوم الحديث ، والتفسير ، والشرائع ، واللغة وغير ذلك ، بالإضافة إلى انتشار الديانات الأخرى وما يشملها من ثقافات متعددة وبصفة خاصة بعد الفتوحات الإسلامية والعربية ، وما كان يثار من جدل ونقاش مستمر بين علماء المسلمين ومفكريهم وبين تلك الديانات والثقافات ؛ الأمر الذي دفع بالمسلمين إلى تأسيس مدارس متعددة يتوافد عليها أئمة وشيوخ لتوضيح أصول العقيدة والدفاع عنها ، فأصبحت وأضحت بلاد المشرق هي المكان الرئيس في ذلك .

٢ ـ أن بلاد المغرب العربي وشمال إفريقيا والأندلس ، كانت بلاد مترامية الأطراف ، تبتعد نسبيا عن المراكز العلمية والأصولية والفقهية ، ومركز الخلافة الإسلامية ، وقد كان اهتمام الفاتحين من القواد والملوك والأمراء العرب والمسلمين ينصب بصفة أساسية على نشر الدعوة الإسلامية ، وتمكين الأصول العقائدية والفقهية من أفئدة الناس ، وأهمها عقائد وأصول أهل السنة والجماعة وعلماء السلف ، بالإضافة إلى المذاهب الفقهية الرئيسية كمذهب الإمام الشافعي ، وأبي حنيفة ، وبصفة خاصة مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه إمام دار الهجرة والمذهب الظاهري أو المذهب الحنبلي ، ولم يكن هناك متسع من الزمان للالتفات إلى إثارة أي جدل أو نقاش فرعي حول الأصول العقائدية ، كذلك لم نشهد

صداما حادا بين الفاتحين لبلاد المغرب من المسلمين وبين غيرهم من الأجناس الأخرى ، إلا في بعض النطاق الضيقة .

٣ - أن الفاتحين والمؤسسين للدويلات المختلفة بالمغرب من القواد والملوك والأمراء العرب والمسلمين ، لم يكونوا يسمحوا بإثارة أي جدل أو نقاش ، حول الأصول الإسلامية إلا في حدود ضيقة ، تختلف وتتغير بين الحين والآخر طبقا لاهتمامات كل فريق منهم . فقد شهدت بلاد المغرب والأندلس كثيرا من الاضطرابات والتغيرات والاضطهادات للمفكرين والفلاسفة بسبب هيمنة وسطوة علماء الفقه ، وتأثيرهم الشديد على اتجاهات الملوك والأمراء ، ضد بعض المفكرين والفلاسفة ، أو الاتجاهات التي يشتبه فيها الخروج عن مذاهب السلف

٤ - أن العلوم الإسلامية كانت قد استقرت ببلاد المشرق العربي من أصول ، وفقه ، وتفسير ، وحديث ، ولغة وفروع وعبادات وغير ذلك . وتأسست مدارس بفضل شيوخها الكبار وأئمتها العظام ، الأمر الذي جعل من مدارس الشرق وفروعها المختلفة أماكن يأتي إليها طلاب العلوم الإسلامية والدينية للتعلم والدراسة والتفقه ، وحملوا كل ما درسوه وتعلموه ودونوه في مخطوطاتهم معهم عند عودتهم إلى بلادهم بالمغرب والأندلس ، فأنشئوا على أثر ذلك مذاهبهم في الفقه ، والكلام ، والحديث ، والتفسير ، والأدب واللغة .. وهكذا .

٥ - إذا كانت بلاد المغرب والأندلس قد واصلت مسيرة الثقافة الإسلامية والعربية في مجال الفلسفة ، والفقه والحديث والتفسير والتشريع بالإضافة إلى الأدب واللغة والشعر ، والعلوم الطبيعية وغيرها ، كامتداد طبيعي لما كانت تشكله هذه الروافد بالمشرق العربي والإسلامي وبفضل مفكري وفلاسفة الأندلس الكبار مثل ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد وغيرهم في مجال الفقه والأدب والفلسفة ، وكما يقول بعض المستشرقين " أن مدرسة المفكرين الأندلسيين الضخمة والتي كان لها أثرا بالغا وقويا على أوربا في القرون الوسطى ، قد واصلت ما بدأه فلاسفة المشرق ، كابن سينا وغيره [١].

لقد واصلت المدارس الفكرية مسيرتها العلمية بالمغرب الأمر الذي أدى إلى ظهور بعض المذاهب الإسلامية ، التي تصطنع المذاهب الكلامية ، كما حدث في بلاد المشرق العربي والإسلامي فأخذت هذه المذاهب أو تأثرت ببعض النظريات والعقائد الكلامية عند

---

[١] هـ ، سانت ل ب . موسى ، ميلاد العصور الوسطى - صـ ٢٧٤ ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد - ط المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - ط القاهرة ١٩٦٧ م .

الأشاعرة ، والمعتزلة ، وعلماء السنة والسلف فضلا عن بعض الأفكار والعقائد التي راجت عند فرق الشيعة كالاثنى عشرية والزيدية . وتمثل هذا عند محمد بن تومرت (ت عام ٥٢٤) هـ ، وجماعات الإباضية والصفرية ، وكذلك ابن حزم الظاهري الأندلسي ت عام (٤٥٦) هـ ، وغيرهم .

وجدير بالذكر أننا سوف نلاحظ أن الذاهب الكلامية بالمغرب والأندلس تمثل مزيجا مختلطا من المذاهب ونظريات الأشاعرة والمعتزلة ، أو السنة والسلف ، فليست مذاهب كلامية أشعرية أو معتزلية خالصة ، بل قد تتميز بمزيج فكري وفلسفي وسلفي خاص بهم ، وبمجامعهم العلمية . ولا غرابة أن نجد أيضا التأثير الفعلي ببعض المذاهب الفلسفية والفقهية والسلفية في المذاهب الأخرى .

ثانيا : محمد بن تومرت ومذاهبه الكلامية : [ت عام ٥٢٤] هـ .

١ ـ حياته وطلبه للعلم :

محمد بن تومرت (٤٧٠ ـ ٥٢٤) هـ ، والملقب بمهدي الموحدين ، وهو الرجل الذي أسس دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين ، في الشمال الإفريقي عام (٥١١) هـ ، ويقال أنها دولة بني عبد المؤمن أيضا ، إذ قبل وفاة المهدي بن تومرت عام (٥٢٤) هـ ، كان قد أوصى لعبد المؤمن ـ والذي يتحدث إليه واختبره ووثق في علمه وعقيدته وشجاعته ـ أن يكون خليفة له على الدولة لما وجد عنده من استعداد قوي لمواصلة النضال في سبيل نصرة العقيدة ، ومقاومة عوامل الجهل والتطرف والبدع ، وقد أصبحت دولة قوية أحيت علوم الفلسفة في بلاد المشرق بعد هجوم الغزالي العنيف عليها وتكفيره للفلاسفة ، فأنجبت البلاد في رحاب هذه الدولة من الفلاسفة ما عجزت عنه بلاد المشرق في عهدها ، مثل ابن رشد وغيره ، ولعل من أشهر ملوكها فيما بعد أبو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ، والذي كان في دولة الموحدين يشبه المأمون في دولة العباسيين [١] .

ويحدثنا ابن خلدون (٨٠٨) هـ ، أن محمد بن تومرت ، من أهل بيت، كانوا أهل نسك ، وكان قارئا محبا للعلم ، وكثيرا ما كان يسرج القناديل بالمساجد لملازمتها ، وهو رجل من أهل السوس ، من قبيلة تسمى (هرنمة) بطن من بطون المصامدة ، وهو علوي

---

[١] دكتور ـ عبد المتعال الصعيدي ـ المجددون في الإسلام ـ صـ ٢٠٧ .

يتصل نسبه بالإمام الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، رحل في شبابه إلى المشرق واجتمع في الإسكندرية مع أبي بكر الطرطوشي في مجلسه ، وجرت بينهما مناظرات ووقائع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم واصل رحلته في طلب العلم ببلاد المشرق فوصل في سفره إلى العراق ، واجتمع بالإمام أبو حامد الغزالي - وهو مع اختلاف المؤرخين حول هذا الالتقاء بينه وبين الغزالي أو الشك من البعض في حدوث ذلك ، إلا إنه من الشائع والثابت أن ابن تومرت بعد رحيله بطلب العلم بالمشرق ، لازم الغزالي ثلاث سنين ، وحصل منه علما عظيما ، ويقال أن الغزالي كلما رأى ابن تومرت يقول " لابد لهذا البربري من دولة " ، أو أن يكون له شأن عظيم " ويشير المؤرخون أن محمد بن تومرت ، بعدما ترك بلاد المشرق متجها إلى بلاد المغرب عائدا إلى بلدة (بجاية) أظهر بها تدريس العلم والوعظ ومالت له القلوب ، ثم لقي عبد المؤمن بن علي ، فعرفه ووجد به ضالته المنشودة - والذي أوصى له بخلافته من بعده - وعندما انتقل إلى مراكش دار مملكة أمير المؤمنين (يوسف علي بن تاشفين) ، رأى فيها من المنكرات الكثير ، فزاد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فكثر أتباعه ، ثم ناظر أو جادل فقهاء المرابطين فأفحمهم لأن علومهم كانت محصورة في نطاق فروع الفقه والخلافيات فقط ، ولم تكن لديهم دراية بعلم الأصول ، وكان ينادي بخلع ملوك المرابطين أو طاعتهم ، في نطاق إحياء أصول السنة الشريفة والقضاء على البدع التي انتشرت في عهودهم فهم كفرة مجسمون مفسدون في الأرض ، وقد التف حوله الناس وتتلمذ عليه الكثير من التلاميذ وأثبتوا عند الناس محبته وإمامته فبايعوه بالإمامة وصار كل من سار على طريقته " موحدا " وأطلق على أتباعه اسم الموحدين ، إذ علمهم علم التوحيد باللسان البربري ، وقد التفت حوله سائر القبائل وبايعوه وأطلق عليه اسم المهدي ، وانتصر على دولة المرابطين وفتح بلاد كثيرة ، حيث أسس دولته (عام ٥١٥) هـ ، وبعد وفاته تلاه خليفته عبد المؤمن بن علي من عام (٥٢٤ حتى عام ٥٨٨) هـ ، ثم خلفاؤه من بعده .[1]

---

[1] نظرنا : دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٢٨ وما بعدها (مادة ابن تومرت) كذلك دكتور يحي هويدي - ابن تومرت - بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر جـ ١ - صـ ٨٦ .

الحياة الفكرية والدينية وتكوين ابن تومرت العلمي : -

كانت دولة المرابطين التي تحكم المغرب وجزءا من الأندلس قد بدأت في الاضمحلال ؛ نتيجة للانحطاط في الأخلاق والحجر على البحث العلمي ، وضعف الحياة العقلية ، وقد كان مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه شائعا وله سيادة حينذاك . وهو من أكثر المذاهب الفقهية والأصولية تشددا ، لما كان البحث مقصورا على رسائل في الفروع حلت في البحث محل القرآن والحديث ، وهذا ما سبق أن عارضه الإمام الغزالي في المشرق في كتابه (إحياء علوم الدين) ، لذلك أحرقت كتب الغزالي بأمر من أمراء المرابطين ، كما كان مذهب التجسيم في أغلظ صوره شائعا عندهم ، فأخذوا التعابير المجازية في القرآن الكريم بظواهر ألفاظها ، وصوروا الله عز وجل بصور تشبيهية وتجسيمية [١].

وفضلا عن أن المرابطين كانوا متشددين في الدين ، مهتمين بالفتاوى والفروع ، جاهلين بعلوم الحديث ، وأصول الفقه ، ثم موجهين عناياتهم بالمسائل الخلافية الفقهية متجمدين عليها ، فقد انصرفت وجوه الناس إليهم ، فكثرت لذلك أموالهم س، واتسعت مكاسبهم وكانوا أبعد الناس عن الزهد ، محبين للدنيا ، وقد وصفهم المراكشي في كتابه (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) ، كان هؤلاء الفقهاء ينقلون آراءهم عن كبار علماء المالكية مثل ابن القاسم ، والشهب ، والأصبغ ، دون أن يكون لهم رأي خاص ، ولم يكن من المقربين من أمير المرابطين إلا من كان يجيد النفاق والجمود على الفروع من مذهب الإمام مالك . دون النظر في كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ ، كتب الغزالي عن هؤلاء الفقهاء نائحا بالأئمة على ملوكهم وعلومهم : " أكب الفقهاء على علم الفتاوى ، وعرضوا أنفسهم على الولاة ، وطلبوا الولايات والصلات منهم ، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين ، طالبين ، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين ، أذلة عليهم " [٢]

ويصف بعض المؤرخين تلك الحياة الفكرية والدينية في عهد المرابطين من قبل الفقهاء الذين قويت شوكتهم وتسلطهم على ذوي العقول والفكر ، واصفا إياهم بالتشدد ، والجمود ، وقفل باب الاجتهاد " إن من فتاويهم ، ضرب حد الزاني مائة سوط ، وحد الشارب للخمر مثلها ، ومن تخلف عن مشاهدة الصلاة مع الجماعة يضرب عشرين سوطا ،

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٢٩ .

[٢] الغزالي - إحياء علوم الدين - جـ (كتاب العلم) - طـ الشعب بدون تاريخ .

ومن فاتته ركعة ضرب خمسة أسواط ، ويأخذون الناس بصلاة ظهر أربعا قبل صلاة الظهر في الجماعة ، وكذلك في سائر الصلوات ، إذ يقولون : أنك لابد أن فرطت في سالف عمرك في الصلاة ، فاقض ذلك ، وأكثر عوامهم يصلي بغير وضوء إذا أعجلهم الأمر خوفا من الضرب بالسياط ، ومن رفع صوته بالمسجد يضرب على قدر ما يراه الضارب بالسياط ، وزكاة الفطر يأخذونها وينفقونها على أنفسهم ولذلك قال عنهم ابن تومرت " كانوا يغدون في سخط ، ويروحون في لعنة " ثم يقول عنهم أيضا " كانوا يتقلبون في السحت والحرام ، يأكلون فيه ويشربون فيه ، يغدون ويروحون " ، فقد دلت الدلائل على أن الإيمان عند المرابطين كان ضعيفا ، والإسلام عندهم ظواهر فقط لذلك كانوا يحيطون أنفسهم بالفقهاء خوفا أن يفتضح أمرهم أو يقضوا أمرا يتنافى مع تعاليم الإسلام ، وقد وقف ابن تومرت موقفا نقديا لاذعا ، وخاصة فيما يتعلق بأصول العقائد ، إذ أنهم كانوا يأخذون بالظواهر ، وتحريم التأويل المجازي ؛ الأمر الذي أوقعهم في التشبيه والتجسيم بالنسبة للصفات الإلهية . لذلك أطلق عليهم حشوية الفروع .[١]

ولكن مع ذلك فإن أمراء أو سلاطين دولة المرابطين ، يذكر لهم التاريخ دفاعهم عن الإسلام ، والتشدد في أحكام العقيدة والشريعة ، والرد على المخالفين لمذهب السلف من الخوارج والشيعة ، وتياراتهم التي كانت تسود بلاد المغرب العربي وشمال إفريقيا ، وقد لعب مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه دورا كبيرا في تثبيت دعائم العقيدة وشرائعها لدى أهل المغرب والأندلس ويقف تأثير هذا المذهب في مجال الفقه والعقيدة على عامة الناس أو الحكام أو الفقهاء فقط بل كان له الأثر الكبير عند كبار المفكرين والفلاسفة الإسلاميين ، كابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، كما سبق أن أشرنا لذلك ، واتضح ذلك من خلال مذهب ابن رشد في الإلهيات ، والعلوم الفقهية .. إلخ .

ومن خلال المعايشة والاحتكاك الفكري والديني والأخلاقي ، بالحياة الفكرية والفقهية والدينية بالمغرب العربي والأندلس عند ابن تومرت ، كان تكوينه الفكري والديني ، فقد عايش تلك الأحداث التاريخية ، وما تموج به بلاد المغرب والأندلس من تيارات إسلامية ، عقائدية وفقهية يغلب عيها الجمود والتخلف ، فتغلب عليها بالتحليل والنقد الشديد وبصفة خاصة ما كان ينعكس منها على الحياة الدينية ، والأخلاقية من فساد أو تطرف من جانب

---

[١] دكتور يحي هويدي ـ ابن تومرت ـ بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني ـ جـ ١ ـ صـ ٨٩ .

فقهاء السلاطين ، فاتجه إلى طلب العلوم الإسلامية من مصادرها الأصلية بالمشرق العربي ، فضلا عن تأثره ببعض الجوانب الفكرية بمذهب ابن حزم بالأندلس .

فذهب إلى بلاد المشرق ، وتلقى دروسه على مذهب الأشاعرة حين حضر للإسكندرية ، كما ذكرنا فيما سبق من خلال اجتماعاته ومناظراته لأبي بكر الطرطوش ، وهو أشعري المذهب ، وقد تركت أثرا في نفسه بلا شك ، ثم درس في بغداد ، ويحتمل أن يكون درس كذلك في دمشق ، وهناك تشبع بمذهب الإمام الغزالي ، ويشير المؤرخون إلى أن ابن تومرت قد لبى طلب الغزالي ونداءه له وصمم على إصلاح عقائد قومه بالمغرب ، مستوحيا عقائد الأشاعرة في علم الكلام ، وأصول العقائد والفقه ، والدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي الديني على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ [١]

ولعل من أهم مظاهر الإصلاح الأخلاقي الذي بدأ به ابن تومرت دعوته بالمغرب ، أنه أشار على النساء أن لا يسرن وهن سافرات الشعر والوجوه ، كما كان يفعل نساء الطوارق ، وكان يعنفهن مذكرا حديث النبي ﷺ وهو مشهور " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، وإن لم يستطع فبلسانه ، وإن لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الإيمان " فالنهي عن المنكر ، والأمر بالمعروف واجب على كل مسلم مؤمن ومطيع ، لذلك كان ينكر كل أمر يخالف القرآن والسنة ، من أخلاق وعادات ، فهاجم المذاهب الجامدة والغالية وربما كان من أعظم الكتب التي كتبها ، وتضمنت خلاصة مذاهبه الفكرية والأصولية كتاب " أعز ما يطلب " .

المذاهب الكلامية عند ابن تومرت : -

كان المغرب العربي يسير على وفق العقيدة السلفية ، وظل أهل هذه البلاد على هذه العقيدة حتى ظهر المهدي محمد بن تومرت (٥٢٤) هـ صاحب الدعوة الموحدية ، إذ كانت دعوته توحيد محض ، وسبق أن أشرنا إلى موقفه العدائي من علماء وفقهاء المرابطين ، إذ رماهم بالشرك والتجسيم لأنهم يتمسكون بظاهر الآيات المتشابهات ، وكان يدعو إلى مقاومة تلك المذاهب المتشددة والجامدة على الظواهر ، حتى سقطت الدولة المرابطية ، وقامت دولته الموحدية ، فأقام مذهبا كلاميا جديدا وفي ذلك يقول المراكشي " وكان أهم ما يدعو إليه ابن

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية - ط - ص ٢٣٩ .

تومرت ، علم العقائد عن طريق الأشعرية ، وكان أهل المغرب ، ينفرون من مثل هذه العلوم ، ويعادون من يشتغلون بها .. " .

ومما لا شك في أن ابن تومرت كون عقيدته من المذاهب الإسلامية التي سبقته ، وخرج بعقيدة توحيدية متميزة خاصة به ، وسوف نجد أن عقيدة ابن تومرت مزيج من المذاهب الكلامية ، فليست مذاهبه الكلامية أشعرية خالصة ، وكما أشار المراكشي ، وابن خلدون [١] .

كما أنها ليست معتزلية تقوم على الأدلة العقلية وحدها ، ولا السلفية تنأى عن الرأي والتأويل ، بل هي مزيج من أغلب المذاهب المذكورة . ويذهب الباحثون إلى أن في عقائد ابن تومرت الكلامية أو الأصولية ، مزيجا من مذاهب ابن حزم ت عام (٤٥٦) هـ ، فقد تأثر ابن تومرت إلى حد ما بمذهب الإمام ابن حزم الأندلسي ، ومما يرجح هذا الرأي أن ابن تومرت قضى فترة من حياته بالأندلس قبل أن يقصد بلاد المشرق لطلب العلوم السنية الأشعرية فيما بعد ، والمعروف وكما سوف نوضح فيما بعد - أن ابن حزم كان له مذهبا كلاميا مفصلا ، واضح المعالم محدد المنهج ، بالإضافة إلى نضاله لآراء ومذاهب المعتزلة والأشعرية والخوارج والمرجئة والشيعة وغيرهم . [٢]

وربما لم يناضل المهدي محمد بن تومرت - المذاهب الكلامية الأخرى نضالا كاملا كما فعل ذلك ابن حزم من قبله ، الأمر الذي أدى إلى ندرة الحصول على معظم آرائه ومذاهبه الكلامية بصورة متكاملة ، بالإضافة إلى ندرة مؤلفاته .

ولكن نستطيع بلورة الآراء والمذاهب الكلامية في عقائد ابن تومرت من خلال عقيدته المدونة بكتابه الفريد " أعز ما يطلب " بالإضافة إلى عقد مجموعة من المقارنات لنرى مدى التشابه أو المخالفة بينه وبين المذاهب الكلامية الأخرى .

وأول ما نجده من عقائد ابن تومرت الكلامية .. (عقيدته في التوحيد) : يقول في كتابه " أعز ما يطلب " : قال المهدي محمد بن تومرت تحت عنوان (توحيد الباري سبحانه) " لا إله إلا الذي دلت عليه الموجودات ، وشهدت عليه المخلوقات بالتوحيد على الإطلاق ،

---

[١] ابن خلدون - المقدمة (فصل علم الكلام) .
[٢] دكتور - حسن إبراهيم - تاريخ الإسلام (الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي) جـ ٤ - صـ ٤٦٧ ، صـ ٤٦٨

من غير تقييد ولا تخصيص بزمان ولا مكان ، ولا جهة ولا حد ولا جنس ولا صورة ولا شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال " .

ومما لا شك أن ابن تومرت يسلك مسلك متكلمي المعتزلة ، والأشعرية بصفة خاصة ، في الاستدلال والبرهنة على وجود الله تعالى وتوحيده الخالص من التقييد بالزمان ، أو المكان أو الجوهرية أو العرضية ، أو الصورة والجنس أو الشكل والمقدار أو الإضافة وغير ذلك مما لا يليق بجلال الله تعالى وعظمته من صفات أو مقولات تشبيهية ، كذلك يستدل (بالصنعة على الصانع) أو بالموجودات على الموجد ، والمخلوقات على الخالق عز وجل ، وشهادة المخلوقات على طلاقة الوحدانية والوجود الخالص لله عز وجل ..

ثم يشير ابن تومرت من ناحية أخرى إلى إثبات الأولية لله تعالى وتنزيهه التنزيه المطلق على سائر الشبهات والمحسوسات والكيفيات .

يقول ابن تومرت " أول لا يتقيد بالقبلية ، آخر ، لا يتقيد بالبعدية ، أحد ، لا يتقيد بالأينية - أي لا يتقيد بالمكانية - صمد لا يتقيد بالكيفية ، عزيز ، لا يتقيد بالمثلية ، لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول ، ولا يتصف بالتحيز والانتقال ، ولا يتصف بالتغير والزوال ، ولا يتصف بالجهل والاضطرار ، ولا يتصف بالعجز والافتقار ، له العظمة والجلال ، وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار ، وله الملك والاقتدار ، وله الحياة والبقاء ، وله الأسماء الحسنى . " .

ثم يتطرق ابن تومرت إلى إثبات - وحدانية الله تعالى وأزليته وأبديته ، دون تشبيه أو مشاركة له عز وجل في طلاقة الوحدانية ، والأزلية ، والأبدية ، يقول بان تومرت في ذلك " واحد في أزليته ، ليس معه شيء غيره ، ولا موجود سواه ، لا أرض ولا سماء ولا ماء ولا هواء ولا خلاء ، ولا ملاء ولا نور ، ولا ظلمة ، ولا ليل ، ولا نهار ، ولا أنيس ، ولا حسيس ، ولا همس ، إلا الواحد القهار ، انفرد في الأزل بالوحدانية ، والملك والألوهية ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك له في الملك ، له الحكم والقضاء وله الحمد والثناء ، لا دافع لما قضى ، ولا مانع لما أعطى ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه ما يشاء ، لا

يرجو ثوابا ، ولا يخاف عقابا ، فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون "[1].

هذه مجمل عقيدة ابن تومرت في إثبات وجود الله تعالى ، ووحدانيته ، وأزليته ، وتنزيهه عن سائر المتشابهات والموجودات ، ونلاحظ أنه لم يخرج عن نطاق مجموعة المتكلمين بالمشرق أيضا ، ولكن لديه بعض الأفكار الفلسفية والكلامية ، مشبعة بنظريات الأشاعرة والمعتزلة الكلامية .

ونجد من أول الأسس العقلية التي أقام عليها مذاهبه في الكلام وعلم الأصول هو : التوحيد ، وتقديمه على العبادة ، وهو يقرر أن العلم بالتوحيد قائم على أساس العقل أولا ، وقائم على نفس التشبيه عن الله تعالى .

أما فيما يتعلق " بالموجودات " فإنه يأخذ في تقسيمها بمذهب الأشاعرة في تقديم المحدثات : مثل الجوهر الفرد ، والأعراض القائمة بالجواهر ، والجسم المؤتلف من الجواهر والأعراض ، ثم يتكلم ابن تومرت بنظرية الأشاعرة من أن الأعراض لا تنفك عن الأجسام ، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ،،، وهكذا .

لكن ابن تومرت قد يخالف الأشاعرة في مسألة الصفات الإلهية ، فلم يقرر أن صفات الله معان قديمة قائمة بالذات ، كما يقرر الأشعرية ، بل ذهب إلى نفي الصفات الإلهية ، كما ذهبت كذلك المعتزلة ، ولم يقرر ابن تومرت إلا الأسماء الإلهية الحسنى ، والتي سمى الله عز وجل بها نفسه من غير اشتقاق أو اصطلاح ، أو تأويل .

وقد ذهب ابن تومرت إلى أن الله تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيق ، وبهذا يعارض مذاهب الأشاعرة ، ويأخذ بنظرية " المعتزلة " في اللطف الإلهي .

إلا أن الاتجاه العام عنده يميل إلى القول بنظرية (الجبر) فالله تعالى لا يكلف العبد بالمشيئة ، ولكن بالأمر .

ولهذا ربط ابن تومرت مسألة الثواب والعقاب بوجوب التكليف ، وكذلك لم يجعل من الثواب والعقاب مبررا لحرية الإرادة الإنسانية كما ذهب المعتزلة بالمشرق .

---

[1] ابن تومرت ـ كتاب أعز ما يطلب ـ صـ ٢٤٠ ، صـ ٢٤١ ، نشره جولد تسيهر طـ الجزائر ـ ١٩٠٣ م .
كذلك دكتور حسن ابراهيم ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني ـ جـ ٤ ـ صـ ٤٦٩ .

ومما يبين عقيدة (الجبر) عند ابن تومرت ، رفضه لمبدأ الظن ، والقياس والرأي ، وإصلاحه الرئيس في (علم الفقه) قائم على المبدأ المشهور " بأن العقل ليس له في الشرع مجال " وربما كان من أهم الأسباب التي دفعت ابن تومرت إلى هذا الرأي هو : أن يغلق الباب أمام فقهاء المرابطين ، الذين ركنوا إلى الظن ، واستطاعوا باسم الاجتهاد والرأي أن يقدموا فتاوى بعيدة عن روح الشرع ، وعقدوا الدين أمام الجمهور من الناس وكذلك سلاطين المرابطين - حتى يتلمس الجميع الحاجة إلى هؤلاء الفقهاء .[١]

يتجه ابن تومرت إلى تقرير (منهج التأويل) ، وذلك للرد على الحشوية والمشبهة والمجسمة ، الذين يأخذون بظواهر الآيات المتشابهات في الصفات وغيرها . وهذا التيار كان سائدا في عصر المرابطين - كما أشرنا لجمودهم على الظواهر . وتحريم التأويل ، والمجاز .. وقد نادى بناءً على ذلك " بالتأويل " إلا أن التأويل في مذهبه الكلامي له شروط لا يجب الخروج عليها ، فالتأويل عنده معناه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل هذا بعادة لسان العرب " .

وعلى ذلك فإن التأويل جائز في : التشبيه ، والاستعارة ، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، ووصف ما لا يعقل بصفة ما يعقل .[٢]

ويبدو أن ابن تومرت ، كان يأخذ بالتوسط بين الآراء والمذاهب الكلامية ، متأثرا في ذلك بمنهج أهل السنة الأشعرية ، وبصفة خاصة - منهج الإمام الغزالي .

ويتضح ذلك في استخدامه للمنهج العقلي والتأويل في القضايا والأمور الشرعية ، ولكن بحدود معينة وشروط تتوافق مع حرمة العقيدة والشريعة ، وعدم تغلب العقل إذ يوازن بين القياس العقلي والقياس الشرعي ، فلا فرق بين الجانبين في الاطراد إذا حقق معناه ، فالقياس العقلي هو المساومة فيما يجب ويستحيل ، والقياس الشرعي هو المساومة في الوجوب أو التحليل أو التحريم ، ولكن القياس الشرعي لا يجوز إلا في المحكم ، أما المتشابه فلا يلزم اتباعه ولا العمل به ، وبهذا يتجه ابن تومرت إلى مقاومة أولئك الذين يحكمون العقل في أمور الشريعة ، فيقول " ليس للعقل مع الشرع مجال " ، ومقاومة بعض دعوات العلماء الذين يدعون بأن الشريعة خالية من الحكمة ، إذ يرى ابن تومرت أن الشريعة تجري على

---

[١] دكتور - يحي هويدي - ابن تومرت - بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني - جـ ١ - صـ ٩٠ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٩١ .

سنن العقل كذلك . وعلى هذا الأساس يأتي بالأدلة والبراهين التي جاءت في القرآن الكريم ، لإثبات وجود الله تعالى ، ويتحدث عن آيات العناية الإلهية ، ودلائل الاختراع الإلهي . وهكذا فقد نلاحظ أن ابن رشد، أخذ وقرر بمثل هذا المنهج فيما بعد عندما حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بين الفلسفة والدين ، على أساس أن الشريعة ناطقة بكل حكمة ، فلا تضاد بين الحكمة والشريعة إذن ، فالشريعة حق ، كما أن الحكمة حق أيضا .[1]

فالاتجاه العام عند ابن تومرت ، أنه كان أشعريا ، مع الأخذ ببعض آراء المعتزلة ، في نفي الصفات ، يضاف إلى ذلك أنه تأثر ببعض الأفكار العقائدية عند الشيعة ، وبصفة خاصة ما يتعلق بفكرة الإمامة ، وفكرة العصمة .

يقول ابن تومرت في الإمامة " لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة ، في كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة " [2] .

وإذا كان يرى وجوب الإمامة كما يقول الشيعة ، إلا أن ذلك كان لضرورات سياسية ، توجب تولي السلطة ، والوصول إلى الحكم والخلافة ، لكنه في عقيدته كان يختلف بلا شك عن أهداف الشيعة ونظرياتهم وعقائدهم ، إذ كان يتولى خلافة الشيخين الكبيرين ، أبي بكر وعمر ، وكذلك سيدنا عثمان وعلي رضي الله عنهم ، على طريقة أهل السنة والجماعة والسلف وهو بلا شك تلقى علومه - كما أشرنا - على مذاهب أهل السنة والأشاعرة ببلاد المشرق ، وكان منهج الإمام الغزالي . أثر واضح في مصادر ابن تومرت ومذاهبه الكلامية ، وقد عرف مذاهب الشيعة والخوارج والمعتزلة والفلاسفة بالمشرق كذلك .

ومما لا شك أن انشغال ابن تومرت بالدعوة لمقاومة مذاهب المرابطين ، وفقهائهم الجامدين ، وإصلاح أصول العقيدة والمسائل الأخلاقية ، وتأسيس دولة جديدة (الموحدين) ، أدى إلى انصرافه عن كثرة التأليف ، والتفصيل في مذاهبه الكلامية ، إلا أننا استطعنا وضع نسق علمي متكامل حول أصوله العقائدية والكلامية ، في إثبات وجود الله تعالى والوحدانية الإلهية ، والصفات ، وصلة الله تعالى بالعالم والوجود بالإضافة إلى التنزيه الإلهي ، وتأويل المتشابهات ، لنفي دعاوى التشبيه والتجسيم وإصلاح السلوك ومقاومة الانحرافات الأخلاقية والتشدد والجمود على الظواهر عند فقهاء بلاد المغرب العربي .

---

[1] المصدر السابق - صـ ٩١ ، كذلك ابن تومرت ، أعز ما يطلب ، صـ ٢٤٣ .. إلخ .
[2] نفس المصدر - صـ ٩٠ .

ثالثا : الآراء الكلامية عند الإباضية بالمغرب وشمال إفريقيا: -

الإباضية (بكسر الهمزة) ، من أكبر فرق الخوارج [١] وأشهرهم ، وأكثرهم انتشارا وثباتا في تاريخ الإسلام ، الفكري والسياسي والعقائدي منذ نشأتهم وتطورهم بالمشرق ثم بلاد المغرب العربي وشمال إفريقيا حتى العصر الحديث .

ويعتبروا في رأي كثير من المؤرخين والباحثين المعاصرين ، أفضل فرق الخوارج على الإطلاق [٢] نظرا لاعتدالهم في كثير من آرائهم وعقائدهم الكلامية ، وقربهم من ناحية لأهل السنة ، وأخذهم بأصول المعتزلة في بعض جوانبها من ناحية أخرى .

وقد ذهب المؤرخون إلى أن الإباضية ، هم أصحاب عبد الله بن إباض من بني مرة بن عبيد من بني تميم ، وهو رأس الإباضية من الخوارج ، وكان خروجه في عهد مروان بن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية ، فوجه إليه الخليفة الأموي مروان بن محمد عبد الملك بن محمد بن عطية فحدث قتال بين الفريقين ، واستمر هذا القتال ، حتى قتل عبد الله بن إباض في سنة ٨٥ هـ . ويقال أن عبد الله بن إباض كان قد رجع عن أقواله وبدعته (وهي ما كان يعتقده سائر الخوارج من التشدد وتكفير الصحابة ، وكذلك القعدة ، وأصحاب التقية ، .. إلخ) ، وأن أصحابه تبرئوا منه ، لكن ظلت نسبتهم إليه [٣] ومن أهم مبادئ الخوارج الإباضية - قبل تطور مذاهبهم وعقائدهم السياسية والكلامية فيما بعد - بالمغرب) - إجماعهم على القول : بأن كفار الأمة أي من يخالف مذاهبهم ، براء من الشرك ، والإيمان ، وأجازوا

---

[١] الخوارج : من أهم وأشهر الفرق الإسلامية في تاريخ الإسلام السياسي والعقائدي وينقسمون إلى ما يقرب من عشرين فرقة ، تشعبت وتفرقت إلى فروع مختلفة عبر العصور الإسلامية ، ومن أكثر الفرق الإسلامية تشددا وتطرفا ، منذ افتراقهم وشق عصا الطاعة على الإمام علي رضي الله عنه بعد حادثة التحكيم ونادوا " لا حكم إلا لله " فقال لهم الإمام علي " كلمة حق يراد بها باطل " فاجتمعوا بعد معركة صفين بين علي ومعاوية في حروراء ونادوا بخلع إمامة علي رضي الله عنه وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي إماماً عليهم بدلاً منه ، فحاربهم الإمام علي وقضى على معظمهم في موقعة النهروان ، فتفرق نفر منهم وكونوا جماعات تتفق على أصول ومبادئ لا يحيدون عنها ويكفرون سائر المسلمين ، منها تكفير الإمام علي رضي الله عنه لقبوله التحكيم ، وعثمان رضي الله عنه في سنوات خلافته المتأخرة ، وكذلك الحكمين وأصحاب الجمل ومرتكب الكبيرة والقعدة عن القتال ، والهجرة إليهم وأهمهم : المحكمة الأولى ، والأزارقة ، والنجدات ، والثعالبة ، والبيهسية ، والصفرية ، والإباضية .. للمزيد في ذلك راجع البغدادي - الفرق بين الفرق طـ دار التراث بدون تاريخ ، الشهرستاني - الملل والنحل - جـ ١ ط الحلبي .

[٢] دكتور عامر النجار - الإباضية ومدى صلتها بالخوارج - صـ ٨٥ ط دار المعارف ١٩٩٣ م .

[٣] للمزيد : الشهرستاني - الملل والنحل - جـ ١ - صـ ١٣٤ و صـ ١٣٥ ، البغدادي : الفرق بين الفرق - صـ ١٠٣ ، الأشعري - مقالات الإسلاميين - جـ ١ - صـ ١٧٠ ، المسعودي ، مروج الذهب في أخبار من ذهب - جـ ٣ - صـ ٢٥٨ طـ جـ ١١ الشعب .

شهادتهم ، وحرموا دماءهم في السر واستحلوهم في العلانية وقالوا أن دار مخالفيهم في مذاهبهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر التوحيد فإنه دار بغي ، وقالوا أن مرتكبي الكبائر موحدون لا مؤمنون ، وقالوا أن الاستطاعة عرض من الأعراض وهي قبل العقل ، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا . وقالوا : أن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة ، أي كافر بالنعمة لا كافر بالملة ، وليس من شك أن لفروع الإباضية قديما لهم بدع كثيرة لا يقرها الإسلام ، ولا يعترف أهل السنة بها ، وهي مبثوثة في بطون كتب المؤرخين والطبقات ، ليس هذا مقام ذكرها وكان من فروعهم فرقة الحفصية ، والحارثية ، واليزيدية .[١]

هذه هي فرقة الإباضية ، منذ نشأتها ، وقبل تطور أفكار زعمائها وتبلور أصولهم وآرائهم العقائدية والكلامية والسياسية ، بالمغرب العربي وشمال إفريقيا ، وهذا ما سوف نركز عليه هنا .

فالإباضية : لم يغالوا في عقائدهم ، ولا في الحكم على مخالفيهم - كسائر فرق وزعماء الخوارج الأخرى ، بل كانوا أميل إلى الاعتدال والمسالمة في الرأي والمواقف ، وتطورت أفكارهم الكلامية والسياسية ، الأمر الذي أتاح لهم فرصة التواجد في الساحة السياسية والعقائدية في دائرة الفكر العربي والإسلامي حتى الآن . فلم يذكر المؤرخون عن الخوارج مذاهب فلسفية ، ولا فقهية ، ولا كلامية أصولية واسعة الانتشار أو منظمة[٢] إلا ما كان من (الإباضية) فإن هذه الفرقة عاشت وانتشرت كما أشرنا فيما سبق - بالمغرب وشمال إفريقيا - وفي بلاد أخرى كعمان ، وحضرموت ، وزنجبار ، فكان من الطبيعي أن يكون لهم أصول عقائدية وكلامية وتعاليم فقهية ، متطورة مع تطور الأيام والسنين .

وبصفة عامة ، فإن الخوارج وزعماءهم وأئمتهم ، لم يتركوا كتبا مؤلفة ، ولا ميراثا فقهيا أو أصوليا كلاميا منظما ، كما أشرنا ، اللهم إلا إذا كانت أفكارهم وأصولهم العقائدية والسياسية ، متناثرة في بطون كتب الأدب ، والتاريخ والطبقات ، أو المذاهب ، أو في بطون مؤلفات خصومهم من أصحاب المذاهب الأخرى ، وربما يرجع السبب الأساسي في ذلك ،

---

[١] للمزيد من التفاصيل : المصدر السابق ، كذلك الأسفراني - التبصير في الدين - صـ ٣٤ ، صـ ٣٥ - تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ط - ١٩٣٦ م .

[٢] دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) جـ ٢ - صـ ١١٠ .

لكثرة انشغالهم بالحروب والقتال بينهم وبين بعضهم وفروعهم وكثرة الانشقاقات التي تحدث في كل فرقة منهم ، ولكثرة اضطهادهم المستمر من جانب خصومهم من الأمويين ، والعباسيين والشيعة فضلا عن جمهور أهل السنة والسلف . فإن أكثر ما كان يصدر عن الخوارج من ، بلاغة وفصاحة في اللغة والأدب والشعر ليدل على منشأهم وبداوتهم ، لكثرة تشددهم وجمودهم على النصوص دون تأويل أو اجتهاد ومسايرة التطور الثقافي والحضاري ، فما كان لهم من دواوين في الشعر والأدب والبلاغة ، بالإضافة إلى المتناثر منه في بطون كتب المؤرخين وكتاب الطبقات والمذاهب ، يدور معظمه حول ، تمجيد البطولة ، القتال وشحذ الهمم ، والاستنفار في سبيل مبادئهم العقائدية والسياسية ، فضلا عن انعكاس حياتهم الاجتماعية - إذن فليس للخوارج بصفة عامة نسق عقائدي أو سياسي منظم ، كما نجد عند سائر الفرق والمذاهب الأخرى ، كالمعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشيعة أو حتى الصوفية والفلاسفة ، ما عدا فرقة " الإباضية " في المغرب وشمال إفريقيا ، فقد استطاع أئمة الإباضية وشيوخهم أن يتركوا عددا من المؤلفات والمصادر العلمية ، التي توضح أفكارهم وأصولهم العقائدية والسياسية والكلامية . بعد حالات التطور الفكري والسياسي والديني التي طرأت عليهم . وبصفة خاصة ، أن هؤلاء الإباضية قد نعموا بشيء من الاستقرار والاستقلال النسبي عن إطار الدولة والخلافة الإسلامية المركزية بالمشرق ، فتكونت عدة دويلات لهم بشمال إفريقيا ، والقيروان والمغرب وهكذا .

وذلك بعد أن توفرت لهم قيادات حكيمة ، وقوية ورشيدة ، استطاعت توحيدهم ، ولم شملهم ، وتجبير شروخهم ، بعد الانقسام والتناحر المستمر بينهم وبين فرقة خارجية أخرى تسمى "خوارج الصفرية " ، حيث ناوؤا الإباضية . إلا أنهم كانوا أكثر تشددا وتطرفا من الإباضية . الأمر الذي قلل من وجودهم وانتصار الإباضية عليهم ، وهيأ الأمر لسيادة مذهب الإباضية وعقائدهم . وتقريبهم من مذاهب أهل السنة في بعض الأصول ، ومن مذاهب المعتزلة في كثير من الآراء الكلامية ..

ولعل أهم الزعماء والأئمة الذين كان لهم الفضل الأكبر في مواصلة مسيرة الإباضية ، وتوضيح مذاهبهم الأصولية الكلامية والسياسية ، وتدعيمها خمسة أئمة ، هم : أبو الخطاب بن عبد الله الأعلى السمح المعافري ، وهو واحد من ضمن الأئمة الكبار الذين حملوا العلم ونشر المذاهب بالمغرب ، ثم عبد الرحمن بن رستم ، والذي أسس وأقام دعائم دولة بني

رستم (١٦٨ ـ ١٨٤) هـ ، وأصبح هو الإمام على الإباضية ، ولم شملهم " بتاهرت " بالمغرب ، وقد نجح عبد الرحمن بن رستم في نشر المذهب الإباضي ، وجذب الأفراد والقبائل لدعوته ، فانضمت إليه جماعة (الواصلية) وهم من المعتزلة والصفرية ، وكان من أئمتهم وفقهائهم كذلك ، عاصم الداراني ، وإسماعيل بن ضرار ، وداود النفراوي ، ثم تتابعت الإمامة بالمشورة والبيعة لأبناء عبد الرحمن بن رستم [١] .

وبعد هذا العرض المختصر لنشأة وتطور سيرة الإباضية ، وأهم أئمتهم وزعمائهم ، نود أن نتطرق إلى أصولهم العقائدية والسياسية ، والتي تبلورت من خلالها آرائهم الكلامية .

وبصفة إجمالية فإن الأصول الكلامية عند الإباضية ، رغم تطور عقائدهم ، وقربهم من مذاهب أهل السنة ، بل وإن كانوا يزعمون أنهم يشكلون مذهبا خامساً من ضمن المذاهب الفقهية الإسلامية بالمغرب العربي ، إلا أنهم متأثرين إلى حد كبير بمذاهب المعتزلة ، أو (الواصلية) ، في القول : بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى في الجنة ، وأن الله عز وجل لا يغفر الكبائر ، وقالوا : بجواز الزواج من غيرهم أو المخالفين لمذاهبهم ، بعد أن كانوا يحرمون ذلك من قبل ، وقالوا : بالتوارث من غيرهم في حالة الزواج منهم ، وحرموا قتال غير الخوارج ، أو سبيهم غيلة ، ولا يجوز ذلك إلا بعد الدعوة وإقامة الحجة وإعلان القتال ، وفي الإمامة يجوز ألا يكون الإمام قرشي أو عربي بل يكتفي أن يكون الإمام صالحا ، وورعا ، وأن يحكم طبقا للقرآن والسنة ، ويقررون كذلك أن الله تعالى يغفر الصغائر وأن الكبائر لا تمحوها إلا التوبة ، وأن الثواب والعقاب في الآخرة أبديان [٢] واشتهر هؤلاء بالمغرب بالفضائل الخلقية والمحافظة على القيم والآداب الإسلامية [٣]. يضاف إلى ذلك أن الإباضية بالمغرب ينفرون أو يعارضون بشدة من يتهمهم من أهل السنة بالمروق ، ويزعمون أنهم الفرقة " الناجية " ، لأنهم وحدهم محافظون على دعوة الإسلام الحقة ، وأن من واجب المسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وأن يعمل به ،

---

[١] للمزيد : دكتور : سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ـ صـ ٣٧٥ ، صـ ٣٧٩ .
[٢] أحمد أمين ـ ضحى الإسلام ـ جـ ٣ ـ صـ ٣٣٧ .
[٣] أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٤ ـ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ .

وعلى المسلم أن يقوم بفروض التوبة ، وأن يعامل إخوانه في الدين معاملة حسنة ، ويحرم من صداقة إخوانه في الدين إذا خرج عن شرائع الدين الحق [١] .

ولعل مذهبهم في الإمامة وشروطها يقترب من مذاهب أهل السنة من حيث إقرار مبدأ الشورى ، والبيعة والعروبة والحرية ، ثم اقتصر بعد ذلك على الإسلام والعدالة ، بعد تطورهم ، وإقرار مبدأ التوريث في الإخوان والأخوات ، وكان هدفهم من ذلك التطور هو إقرار مبدأ العدالة والمساواة بين جميع المسلمين ، دون أية تفرقة عنصرية ، ما دامت الشروط الواجبة للولاية متوافرة في أي شخص ، يتميز بالعدالة ، والمساواة ، والشجاعة ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ... وهكذا .

ومما يؤكد صلة الإباضية بالمعتزلة ، ما ذكره " الشماخي في كتاب السير من أن " عبد الوهاب بن رستم - إمام الإباضية ، طلب من خوارج جبل نفوسه (وهي بلدة تقع بشمال ليبيا بالقرب من طرابلس) - مجموعة من العلماء بالكلام ، والتفسير للرد على جماعات " النكارية " منهم ، وهم ما يسمون بالواصلية المعتزلية " [٢] .

وإذا أردنا توضيح الآراء الكلامية في الأصول العقائدية والسياسية عند الإباضية بشيء من التفصيل والتحديد ، مع بيان الآثار الكلامية الاعتزالية وغيرها نقول الآتي :

* الإمامة : فضلا عما سبق أن ذكرناه من إجماع الخوارج والإباضية منهم على شروط الإمامة أو الولاية من توافرها - كالإسلام ، والعدالة ، والمساواة ، والمشورة ، والبيعة والاختيار ، .. إلخ فإن الإمامة فرض كفاية عن الأمة المسلمة ، كذلك فإن الصلاة واجبة وراء الأئمة الجورة ما أقاموها ووجدت شروطها أو حسنت ، وكذلك يجوز أخذ العطايا من الملوك ما دامت حلالاً ولم تؤد إلى الحرام [٣] .

وإن كان بعضهم حرم ذلك مثل (النكارية) منهم ، قالوا بآراء أخرى إذ وضعوا شروطا لمبايعة الإمام وهو ألا يقضي الإمام أمراً دون مشورة من هيئة مخصوصة من الناس ، لكن البعض خالفهم في ذلك ، إذ ليس في الإمامة شرطاً يضاف إلى ذلك قول النكارية منهم أيضا لأسباب شخصية أو ذاتية ، لا تصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، مع سقوط

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية (مادة الإباضية) جـ ١ صـ ١٢٩ .
[٢] الشماخي - سيرة علماء ومشايخ جبل نفوسة - صـ ١٥٠ وما بعدها - ط حجر بالقاهرة ١٣٠١ م .
[٣] دكتور - عامر النجار - الإباضية وصلاتها بالخوارج - صـ ٩٩ .

الإمامة عن الإمام إذا خالف شروطاً أخذها على نفسه أمام الناس ، إلا أن القاضي الفقيه الإباضي " الربيع بن حبيب " صاحب كتاب " الجامع الصحيح " أفتى بأن الإمامة لا شرط لها ، وأنه يجوز تولية رجل من المسلمين إذا كان فيهم من هو أفقه منه " [١] وهذا يشير إلى أخذ فقهاء الإباضية بمبدأ الزيدية في قولهم بجواز ولاية المفضول مع وجود الأفضل ، وإقرارهم بصحة خلافة وولاية الشيخين الكبيرين أبي بكر وعمر مع وجود الأفضل وهو الإمام علي بن أبي طالب ، هذا ، وقد أجاز فقهاء الإباضية وأئمتهم في مراحل تطور مذاهبهم ، وتأثر المذاهب المجاورة أو المعاصرة لهم ، كمذاهب الشيعة ، وطرق ولاية الخلفاء الأمويين والعباسيين .. أجازوا مبادئ التوريث بعد أخذ المشورة والبيعة لهم ، سواء للأبناء أو الأحفاد أو الأخوان ، مدعين في ذلك بما حدث من تخصيص الخلافة لسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قبل أبي بكر الصديق ، واختيار عثمان رضي الله عنه بمشورة أهل الحل والعقد الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه .. وهكذا ، يضاف إلى ذلك قولهم أنه يجوز ولاية إمامين في منطقتين متجاورتين إذا لم تجتمع راي الأمة أو الجماعة على أحدهما [٢]

وقال بعض فرقهم (النفاثية) أن الإمام إذا لم يمنع رعيته من جور الجورة وظلمهم لا يحل له أن يأخذ الحقوق التي جعلها الله عليهم لضعفه عنهم [٣] وقال النكارية منهم أيضا : الإمامة غير مفترضة وغير جائزة الصلاة وراء أئمة الجور . [٤]

* ومن آرائهم الكلامية الأخرى : الرسالات والنبوات ، لا يجوز أن يبعث الله رسولا إلا بعلامة يعرف بها ، ويتميز عن غيره ، ولا يكون له حجة إلا بها ، وقالوا : خوف الرسل خوف إجلال لا خوف عقاب ، كما أن العقلاء يتفاوتون في التكليف والاستطاعة ، ولا يتفاضلون في العقل . وقالوا : أقوالاً أخرى تخالف مذاهب المعتدلين من الإباضية ومذاهب أهل السنة ، بل قد تخرج بهم من دائرة الإسلام كلية منها ، ما ذهبت إليه جماعة (العمرية ، والسكاكية ، والعمرية) .. الحرام المجهول معاقب عليه ، ورفض السنة ، والإجماع والقياس ، وزعموا أن الدين كله مستخرج من القرآن الكريم ، كذلك من آرائهم المتطرفة المخالفة

---

[١] المصدر السابق - صـ ٩٦ ، صـ ٩٧ .
[٢] دكتور - سعد زغلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي - صـ ٣٩ وما بعدها .
[٣] دكتور عامر النجار - الإباضية وصلتها بالخوارج - صـ ١٠٣ .
[٤] المصدر السابق - صـ ٩٩ .

للإسلام .. أن صلاة الجماعة بدعة ، ثم يفرقون بين الأسماء والأحكام ، فسموا اليهود منافقين ، والمتأولين مشركين ، وأجازوا السبي منهم ، وأحلوا النكاح منهم .. إلخ ، وقولهم : المتأولون المخطئون مشركون في هذه الأمة ، وأن الحب ، والبغض والعداوة والرضى والسخط .. إلخ أفعال الله عز وجل عن أقوالهم وليست بصفات له ، يقول الشيخ أبو ذكريا الوارجلاني " هذه الأقوال وهذه الطوائف تنتحل الإباضية وهي ليست منهم " [1].

* ولعل البحث القيم الذي أدلى به المستشرق الإيطالي " كارلو ألفونسو تللينو " ت عام (١٨٧٢ - ١٩٣٨ م) حول الصلة بين مذهب المعتزلة والخوارج ، وبصفة خاصة جماعة " الإباضية " المقيمين في إفريقيا وشمالها ، ليدل دلالة قاطعة على صدق ما ذهبنا إليه فيما سبق .

فقد أوضح تلك الصلة المتواصلة بين مذاهب المعتزلة الواصلية وبين مذاهب الإباضية الخوارج بشمال إفريقيا وذلك بتحليل ما رود في كتاب " العقيدة الإباضية " لعمر بن جميع ، وكما جاء كذلك في كتاب السير للشماخي طبعة القاهرة عام ١٣٠١ هـ وهذا يضعنا أمام أقوال كلامية واصول عقائدية ذات طابع معتزلي وهو قولهم :

القرآن مخلوق ، وأنه ليس من الممكن رؤية الله تعالى في الآخرة ، وتأويلهم لمسائل الحياة الآخرة تأويلا مجازيا ، كالميزان والصراط ، وقولهم أن كل تشبيه ظاهر كما في مسألة الاستواء على العرش ، وكما جاء في النصوص القرآنية ، يجب تأويله تأويلا مجازيا ، وهكذا [2].

لكنهم على خلاف مع أهل السنة في قولهم أن الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إذا تابوا قبل الموت ، وإذا مات قبل أن يتوب لا شفاعة تنفعه من الرسل ، أو الملائكة أو الأولياء .. لكن الشفاعة تكون مقبولة عند بعضهم ، ولكنها من أجل المذنب التائب فحسب وفي هذه الحالة لا تعتبر تبديلاً لما قضى الله تعالى به ، وإنما زيادة لهم في الثواب أو تشريف المنازل [3].

---

[1] المصدر السابق - صـ ١٠٣ ، صـ ١٠٤ .

[2] كارل ألفونسو تللينو - بحوث في المعتزلة : (جـ) : الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين في إفريقيا الشمالية (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) صـ ٢٠٤ ، صـ ٢٠٥ ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط دار القلم ببيروت ١٩٨٠ م .

[3] المصدر السابق - صـ ٢٠٥ .

* في كتاب أصول الديانات للشيخ عامر بن علي الشماخي . وهو عمدة كتب الإباضية في جبل نفوسة ، يقول المؤلف " ندين بأن الله تعالى صادق في وعده ووعيده ، وهذا ما تقول به المعتزلة " بأن الله تعالى صادق في وعده ووعيده الواردين في القرآن الكريم لا مبدل لكلماته ، وأن الله تعالى لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة " [١] .

ويفصل ذلك عبد العزيز إبراهيم المصعبي ت عام (١٣٢٣) هـ (١٨٠٨) م فيقول " باعتقادنا وقولنا أن الله تعالى يفصل في أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ، ما أخبر في الدنيا بالقرين بفعله فيهم فيه ، ويكون ما قضى به ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقا ، وبأنه لا يخلفه ، كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات ، وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما ، لنحو ما قال تعالى " بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " سورة البقرة آية (٨١) ، والخلاصة قولهم : أن الله لا يخلف وعده ، ولا يدع وعيده يذهب سدى ، ولا شك أن هذا يشير إلى أبدية العذاب في النار [٢] .

* أما قول الإباضية في الأصول العقائدية ، فقد لا تختلف عما ذهب إليه شيوخ المعتزلة من أصول كلامية كذلك ، ففيما يتعلق بالصفات الإلهية : يقول الإباضية : صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، ولكنها عين ذاته ، بمعنى أن الثمرات المترتبة على الصفات في عقائد الأشاعرة (أهل السنة) ، يكفي عندنا في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات ، فوجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع الموجودات أو المعلومات ، لله تعالى ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به تعالى ، تنكشف بها المعلومات مسماة (بصفة العلم) ، كما يقول الأشعري وأصحابه [٣] وكاف في التأثير في جميع المقدورات ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد (كل ممكن على وفق الإرادة مسماة بالقدرة) كما يقولون ، وينتهي

---

[١] كارل الفونسو تللينو - بحوث في المعتزلة رقم (١) (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) صـ ١٨٢ .

[٢] المصدر السابق - صـ ٢٠٥ ، كذلك الشماخي - كتاب سيرة علماء ومشايخ جبل نفوسة ، صـ ٥٥٩ ، صـ ٥٦١

[٣] المصدر السابق - صـ ٢٠٥ .

مؤلف الاباضية إلى القول فهي عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، وجودها خارج عن الاذهان [١] .

ويشير المستشرق الإيطالي تللينو إلى مسألتين يختلف فيهما الخوارج الاباضية مع مذهب المعتزلة وهما : مسألة تتعلق بالحكم في شأن مرتكب الكبيرة ، والتائبين ، وما يتعلق بالفعل الانساني والقدرة مع الاستطاعة ، إلخ .

ونجمل القول هنا : أن الإباضية يختلفون مع مذهب اهل السنة والجماعة الذين يعتبرون مرتكب الكبيرة مؤمنا وليس بكافر أو مشرك (إذا كانت الكبيرة دون الشرك بالله تعالى) - بينما يذهب الخوارج إلى تكفير مرتكب الكبيرة .

ونجمل القول هنا بأن إباضية الخوارج بالمغرب ، يختلفون مع أهل السنة والجماعة في مسألة " مرتكب الكبيرة " إذ بينما يذهب الخوارج إلى اعتبار مرتكب الكبيرة كافر ومشرك ، فإن أهل السنة يقولون أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مشرك ، بل يعتبرونه مؤمنا ، إذا تاب لله تعالى توبة نصوحا ، وما لم تكن الكبيرة ، كبيرة الكبائر وهي الشرك بالله تعالى ، لقوله تعالى " إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " سورة النساء آية (٤٣) وكذلك يختلفون مع مذهب المعتزلة الذين قالوا بالمنزله بين المنزلتين وهو أن مرتكب الكبيرة فاسق لا مؤمن ولا كافر ، ولذلك قال الخوارج الإباضية " ندين بأن لا منزلة بين المنزلتين ، منزلة الإيمان ، ومنزلة الكفر . [٢]

أما المسألة الأخرى وهي مسألة (القدرة وحرية العبد في أفعاله) ، فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد ، بينما يذهب الإباضية في شمال إفريقيا بالمغرب العربي ، إلى القول " بالحرية المحدودة في صورة (الكسب) ، أو الاكتساب ، كما يقول الأشاعرة [٣] .

ويؤكدون المبدأ القائل " بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومديرها " ، وأضافوا لذلك القول بأن للعباد في الأفعال اختيار وكسب ، هذا هو قول خوارج المغرب [١] .

---

[١] الجويني : كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة صـ ١٣٠ تحقيق دكتور محمد يوسف موسى طـ مكتبة الخانجي بمصر ١٩٥٠ م .

[٢] كارل ألفونسو تللينو - بحوث في المعتزلة (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) صـ ٢٠٧ . .

[٣] الأشعري - الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق دكتورة فوقية حسن محمود - ط. ١٩٨١ .

ومن الجدير بالذكر ، أن إباضية شمال إفريقيا بجبل (نفوسة) يرجعون ببعض أصولهم الكلامية والعقائدية إلى كبار الصحابة مثل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ت عام (٦٨) هـ ، فيقول علماء الإباضية " أن الله جبل وضع عباده على فعل ما علم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس رضي الله عنه ، فهم متقاضون لفعل ما علم الله تعالى صدوره منهم ؛ وهذا هو الحق الذي عليه ، والذي عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى ، هو هذا أيضا ، إلا أنهم أثبتوا للعباد، أختيار ونفوا عنهم الجبر ، والأولى أن يقال : " ولم يجبلوا عليها " بدلاً من القول " ولم يضطروا إليها " . [٢]

رابعا الإمام ابن حزم الأندلسي ت عام (٤٥٦) هـ : [بين الفلسفة والكلام والفقه] : -

١- حياته وعصره ومذهبه : -

هو أبو محمد علي بن حزم سعيد بن حزم ، ويكنى بأبي محمد ، ويلقب بالأندلسي والقرطبي ، وهو عالم عربي أندلسي متفنن في علوم كثيرة ، ومؤرخ وشاعر ، ولد عام (٣٨٤ هـ = ٩٩٤ م) ، وكان أبوه وزيرا للمنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر ولأبنه المظفر من بعده ، وقد اتجه مثل أبيه نحو العلم ، والصلاح ، والقدوة الحسنة ، والدفاع عن الدين وحب السياسة ، وقد عني والده بتربيته وتثقيفه ثقافة واسعة ليشغل مركز الوزارة من بعده فدرس علوم الدين والأدب والفلسفة والطب ، وكان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة بالمذاهب ، مع توسعه في علوم اللسان والبلاغة والشعر ، والمعرفة بالسير والأخبار ، كما كان إليه المنتهى في العلم بالكتاب والسنة والمذاهب والملل والنحل ، والآداب

---

[١] كارل الفونسو تللينو - بحوث في المعتزلة والإباضية بالمغرب - مصدر سابق - صـ ٢٠٨ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

والمنطق ، وفروع الفلسفة ، مع الصدق والديانة والحشمة والرياسة ، والثروة وكثرة الكتب والمقالات .

وقد تميز العصر الذي عاش فيه ابن حزم بأنه بلغ في بداياته من الناحية السياسية ، والتماسك والعظمة ، ثم تدهور الحال وانتشرت الفتن الأهلية وظهرت حكومات هزيلة محلية هي حكومات ملوك الطوائف ، واحتدم الصدام بين إسبانيا الإسلامية وإسبانيا النصرانية . وكان كل الديانات والطوائف تدين بدينها ، وتسلك وفق أخلاقها وعاداتها ، وقد وصف ابن حزم هذه المجتمعات وصفا دقيقا في مؤلفاته ، لكن ظهرت العديد من التطاحن بين الملل المختلفة مما أدى إلى بلبلة النفوس من الناحية الدينية ، فيما يتعلق بالعقائد ، مما أدى بان حزم إلى الدعوة الصريحة للأخذ بظاهر النص حفاظا على النصوص المنزلة من التأويل الخاطئ من جانب أهل الجهل بحقيقة الأصول العقائدية الإسلامية ، وقد تميز عصر ابن حزم كذلك بازدهار العلوم على اختلافها ، حتى أن ابن حزم قد خصص رسالته في " فضل علماء الأندلس " للتعريف بهذا النشاط العلمي والفكري .[1]

ولما كان لعلماء الأندلس منزلة رفيعة وشهرة واسعة في شتى مجالات العلوم الدينية والحكمة ، سواء في الفقه أو اللغة والمعاجم والموسوعات والشعر بالإضافة إلى التاريخ والسير ، فإن ابن حزم كان يعتبر من جهابذة علماء الدين والمؤرخين ، وكتابه المعروف " الفصل في الملل والأهواء والنحل " والذي يتكلم فيه عن اليهودية ، والزرادشتية والمسيحية والفرق الإسلامية المختلفة من أهم الكتب التي كتبها الأقدمون في علم مقارنة الأديان ، وكان ابن حزم يؤمن بأن كل كلمة وردت في القرآن الكريم حق بنصها ومعناها ..[2]

وعلى الرغم مما كان يسود العصر الذي نشا فيه ابن حزم من الفتن والتفرقة والاضطرابات ، السياسية والأخلاقية ، إلا أنه لم يأل جهدا في مواصلة دعوته للإصلاح بالعلم واللسان وبالسيف أحيانا أخرى ، الأمر الذي أدى في بعض الأحيان إلى اضطهاده ودخوله السجن ، ثم يخرج قويا وصلبا في الدفاع عن مبادئه في نصرة الدين والعقيدة ، وإعلاء كلمة الحق في وجه فساد (ملوك الطوائف) أو المغرضين . كان هدف ابن حزم

---

[1] دكتورة فوقية حسين - ابن حزم - (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - جـ ١ - صـ ١٠٢ - كذلك دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٥٦ وما بعدها .

[2] ول ديورانت - قصة الحضارة - جـ ١٣ (عصر الإيمان) - صـ ٣٠٧ ، صـ ٣٠٨ .

نصرة كلمة الدين ، وتعليم الناس أمور الشريعة الحقة ، وتوجيههم إلى طريق الإصلاح والسلوك الأخلاقي السليم .

توفي ابن حزم سنة (٤٥٦ هـ = ١٠٦٣ م) ، وترك ميراثا علميا وفقهيا ضخما ، نذكر من ذلك بعض مؤلفاته ومقالاته ورسائله ..

* : كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وكتاب في الإجماع ومسائله على أبواب الفقه ، وكتاب في مراتب العلوم ، وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل ، وكتاب التقريب بحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العلمية والأمثلة الفقهية ، وكتاب الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة بحمل الشرائع في الإسلام ، في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع ، حيث أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه ، والحجة لكل طائفة عليها ، وكتاب في الأخلاق والسير ومداواة النفوس ، وكتاب المحلى في دراسة علم الفقه الظاهري ، كتاب طوق الحمامة في الإلفة والإلاف ، كتاب الدرة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده في الملة والنحلة ، يلخص في إبطال الرأي والقياس والاستحسان والتقليد والتعليل .. مراتب الإجماع ، وهكذا [١] .

* أما عن منهج ابن حزم ومذهبه ، فقد نشأ ابن حزم شافعي المذهب ، وكان جمهور أهل الأندلس على مذهب الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة بالمدينة ت عام (١٧٩ هـ) وقد خالف ابن حزم مذاهب الجمهور ، وقد توسع في علوم الحديث والفقه ، الأمر الذي جعله يقلل من تقليد مذهب الشافعي ويشتغل باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة ، حتى استقر به الأمر إلى اختيار مذهب (أهل الظاهر) ، وإذا كان جمهور المسلمين بالأندلس قد تعرفوا على المذاهب الأربعة ، ولا يرون حرجا في الانتقال من مذهب لآخر ، لتقاربها في المآخذ والأصول ، والأحكام بخلاف مذهب الظاهر ، فإن ابن حزم تمسك بهذا المذهب وكان يرفض الأخذ بمبدأ القياس ، والذي يعتبر من ضمن علم أصول الفقه الأربعة . [٢] وقد دافع بشدة عن

---

[١] دكتور عبد الحكيم الصعيدي ـ المجددون في الإسلام ـ صـ ١٩١ ، صـ ١٩٢ . دكتور محمود علي حماية ، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان ـ صـ ٧٠ وما بعدها ـ ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

[٢] المصدر السابق ـ صـ ١٩١ .

رأيه الذي يبطل فيه أية عوامل في القياس الفقهي لا تستند على القرآن والحديث ، في رسالته إبطال القياس والرأي .. [1]

وربما يعلل ابن حزم رفضه للأخذ أو استعمال القياس . لأنه يعده من قبيل القول بالرأي في أحكام الله تعالى ، ومن أشد المنكرات عنده القول بالرأي في الأحكام ، بينما يعتبره بعض الباحثين مبتكرا مذهب جديد في هذا المجال وهو المذهب الظاهري ، غير مقلد لمذاهب الفقهاء الأربعة ، إلا أننا نلاحظ أنه كان أكثر تشددا وجمودا من غيره من المذاهب ، الأمر الذي فتح المجال للمعارضة والمقاومة له من قبيل سائر الجمهور وكثير من العلماء كذلك ، وأدى إلى أن تتسع دائرة الخلاف بين المسلمين وأن يرمي بعضهم البعض الآخر بالمروق عن الدين الصحيح ، خاصة إذا ما بدأ بعضهم بالأخذ بمبدأ القياس والاجتهاد أو الاشتغال ببعض المذاهب الفلسفية أو الكلامية ، يضاف إلى ذلك أن ابن حزم كان كثير الوقوع في العلماء والمثقفين من العلماء والفلاسفة والمتكلمين ، الذين يفسحون المجال للاجتهاد ، أو التوفيق بين الشريعة والحكمة ، فهاجم معظم الأصوليين من المتكلمين والحكماء هجوما {شديدا ، بالإضافة إلى فقهاء المالكية أو غيرهم ممن هم على غير المذهب الظاهري .

وكما كان شأن ابن حزم في الأصول ، كان شأنه في الفروع ، فكان يرى التقيد الشديد فيها بظواهر النصوص ، ولا يسوغ تعدي ذلك إلا بالنص أو إجماع أو ضرورة حسن يدل على أن شيئا فيها ليس على ظاهره ، وكان ابن حزم يكفر ، ويكفر من يخالف ذلك ، كما كان كذلك في الأصول ، وقد هاجم المعتزلة ، والمرجئة والخوارج والشيعة وغيرهم في مؤلفاته . [2]

ولكن ما هو المذهب الظاهري الذي يقوم عليه مذهب ابن حزم ؟

المذهب الظاهري يقوم على أصلين : الأول : القول بظاهر القرآن والسنة وبالإجماع . الثاني : إبطال الرأي بالقياس والرأي والاستحسان والتقليد .

* **<u>ويعتمد الأصل الأول</u>**: على الالتزام بما جاء به النص والأخذ بظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الصحابة ، وضح ابن حزم منهجه هذا في كتابه " الفصل في الملل

---

[1] دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٥٧ .
[2] دكتور عبد الحكم الصعيدي - المجددون في الإسلام - صـ ١٩٤ .

والأهواء والنحل " وغيره من الكتب ، يقول " اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه ، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا ، فهي دعاوى مخارق ، واعلموا أن الرسول ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ، ولا اطلع أخص الناس به من زوجات .. وأصحاب .. .. ولا صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الآخرين ،،، ، ولا سر ، ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم غليه ، ولا كتم الناس شيئا لما بلغ كما أمر [١] . إلخ

فكان ابن حزم يرفض تأويل النصوص وعدم التزام ظاهرها ، دون بينة من شرع الله تعالى ، ولا يحل لأحد أن يقول أن هذه الآية لم يرد بها إلا معنى كذا ، أو أن الرسول الكريم لم يرد بهذا القول إلا كذا .. من غير أن يأتي ببرهان على ما يقول ، فمن قال من عند نفسه فد تقول على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام .

أما الإجماع المعتبر عند ابن حزم ، فهو إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، ولا يكون الإجماع إلا بتعليم من النبي صلى الله عليه وسلم ، أو بتوقف منه .

أما الأصل الثاني : في إبطال القياس والاستحسان والرأي والتقليد ، فإن ابن حزم يدلل على رأيه في ذلك ، فيرى بطلان الحكم به عند الله تعالى ، ويرى أن الله تعالى أنزل الشرائع ، فما أمر به فهو واجب ، وما نهى عنه فهو حرام ، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال بمقتضى قوله تعالى " وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً " سورة البقرة آية (٢٩) . فمن أوجب من بعد ذلك شيئا بقياس أو غيره ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، ومن حرم من غير نص فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، يضاف إلى ذلك أن القياس يستعمل في غير موضع النص ، ومن زعم أن النص لا يشمل كل شيء ، فقد قال بغير برهان ، وافترى على الله تعالى ورسوله ﷺ ، والله عز وجل يقول " ما فرطنا في الكتاب من شيء " سورة الأنعام آية (٣٨) .

كما أن أساس القياس هو العلة المشتركة بين الأصل والفرع التي أوجبت التساوي في الحكم ، وهذه العلة المشتركة لابد من دليل عليها ، فإن كان الدليل هو النص فلا قياس ، لأن الحكم حينئذ يكون مأخوذا من النص وإن كانت العلة غير منصوص عليها فمن أي

---

[١] ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - جـ ٢ - صـ ١١٦ . ط دار المعرفة ببيروت ١٣٩٥ م .

طريق تعرف ، ولم يوجد نص من الشارع يبين طرق تعرفها .. وهكذا . ويستدل ابن حزم ببعض الآيات القرآنية والأحاديث للاستدلال على رأيه في بطلان الأخذ بالقياس وهكذا ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث مشهور " تركت لكم ما لم تضلوا به من بعدي ، كتاب الله وسنة رسوله " ، وهما المحجة البيضاء .. إلخ . كذلك فإن منهج ابن حزم الظاهري ، يبطل الاستحسان بالرأي " وهو فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط " ويحكم ببطلانه لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان ، والأهواء تختلف في الاستحسان . والاستحسان هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس " ، والأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة .. وهكذا ، أو بمعنى آخر : " ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن " ، ويرد ابن حزم على مثل هذه الأقوال لإبطال القول باستحسان الرأي فيرى أن الله تعالى قد أبطل هذا بقوله تعالى " وما كان لمؤمن أو مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم " سورة الأحزاب (٣٦) فبطل بهذا كل اختيار وكل استحسان ، أما الاستحسان المعتبر عند المالكية والأحناف فهو الذي يستند إلى دليل شرعي ثابت يقع في مواجهة دليل كلي عام " فهو إذن ليس عملا بالهوى والتشهي ولكنه إعمال لأدلة الشرع ..

أما الرأي : فيرى ابن حزم : أنه لا رأي في الدين ، وليس لأحد أن يجتهد برأيه ، ويدعي ابن حزم أن ذلك حكم الله تعالى ، ومن قال في الدين برأيه فهو عند ابن حزم مفتر على الله تعالى وكذب عليه .

كما أن التقليد حرام عند ابن حزم ، ولا يحل لأحد أن يأخذ برأي أحد من غير برهان ، وهناك آيات قرآنية كثيرة يأمرنا الله سبحانه وتعالى ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا . فلا نتبع ، ومن قلد فقد اتبع .. إلخ . [١]

وهكذا يقوم المذهب الظاهري عند ابن حزم ، على الكتاب والسنة بالمعنى الظاهري لهما ، وهو لا يسمح بالتأويل ، بل يأخذ النص بظاهره اللغوي ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ولا استخراج العلل وتعميمها ، بل يأخذ بالمعنى الحقيقي من اللفظ ولا يتجاوز ظاهره ، ولا يحاول استخراج علة له ، وإن استعمل التأويل فيكون ذلك في حدود ما تسمح به اللغة وأصول تناول النصوص المنزلة ، والرجوع إلى النص يكون بواسطة الدلالة اللغوية المتفق

---

[١] دكتور - محمود علي حماية - ابن حزم ومنهجه في مقارنة الأديان - صـ ١٦٥ ، صـ ١٦٧ ، وما بعدها حتى صـ ١٧٧ .

عليها بين علماء اللغة ، وهذا من جانب ابن حزم ، حتى لا يعطي الفرصة لأحد لتحريف كلام الله تعالى ، وتأويله كل حسب هواه ، من غير حجة مساغة من النصوص الإلهية أو من غير ضرورة شرعية ، ويقوم مذهبه في المعرفة بناءً على ذلك على ناحيتي الحس والعقل ، فالحس والعقل مصدران للمعرفة والعلم ، ويعترف بأن للعلم عدة موضوعات منها : ما هو منزل ، ومنها ما هو غير منزل ، ولكل منهجه الذي يلائمه ، الظاهري لما هو منزل ، والواقعي بالنسبة لما ٨هو غيرمنزل .[١]

ولكن على الرغم من ذلك كله ، وأن ابن حزم لا يقنع إلا بالظاهر ، بالإضافة إلى تحريم الرأي والاجتهاد والقياس والاستحسان وغير ذلك ، إلا إذا كان يقوم على أدلة من القرآن والسنة ، والبرهان ، فإن ابن حزم لم يكن يحرم الاجتهاد أو التأويل ، أو الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي في قضايا شرعية ونصوص مطلقا ، بل كان يسمح بالتأويل أو الاجتهاد وغير ذلك بقدر ما يحترم أركان الشريعة ، ويحافظ على الأصول دون تحريف أو تبديل ، وبقدر ما تسمح به النصوص الشرعية ، حتى لا تفتح مجالات لتحريف العقيدة أو تبديل أركانها ، أو التأويل بالهوى ، وخدمة أغراض مذهبية معينة ، وكما تعرف أنه كانت قد انتشرت مذاهب كثيرة بالمغرب العربي والأندلس كالتشيع ، والتصوف ، والفلسفة ، بالإضافة إلى مذاهب أخرى ناشذة كالخوارج وغيرهم .. وما ساد من بعض الاضطرابات السياسية ، وألوان التزلف لدى الحكام والملوك من جانب بعض الفقهاء وإن كان ساد مذهب ابن حزم الجمود والتشدد في الأصول كما في أحكام الفروع والفقه وهكذا الأمر الذي أوقع الظاهرية في كثير من التناقضات لكن ابن حزم ثبت له بعض الجوانب والاتجاهات الفكرية والفلسفية والكلامية التي عالج من خلالها بعض قضايا العقيدة ، كالإلهيات ، والعالم والوجود ، والمعرفة والأخلاق والسير والنفوس .. وهكذا كما سوف نكشف عنه فيما بعد . ولكي ندلل على مدى إحاطة ابن حزم بثقافات وعلوم عصره وما بله ، ومحاولته الجادة إيضاح المنهج الذي يجب أن يكون عليه القوم للحفاظ على العقيدة وشرائعها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن كثير من الباحثين يذهبون إلى أن ابن حزم قد هاجم الفلاسفة والمتكلمين وخاصة الأشعرية في رأيهم في صفات الله تعالى ، أو فيما يتعلق بالعبارات التجسيدية الواردة في القرآن الكريم ، فقد اضطر ابن حزم إلى الخروج عن

---

[١] دكتورة فوقية حسن محمود - ابن حزم ، (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) ، صـ ١٠٥ .

طريقته الأصلية (الظاهرية) ، وحاول التوفيق بين التعابير والتفسير الروحي للقرآن وما زالت آراء ابن حزم في (الصلة المتبادلة بين العقائد والفلسفة في حاجة إلى المزيد من الدراسة) [1].

٢- الآراء الكلامية عند ابن حزم :-

كان ابن حزم واسع الاطلاع قوي النفس في الجدل ، متعدد نواحي النبوغ ، يهاجم من خالف مذهبه ، يحسن نواحي العلوم المختلفة ، فقد كان نابغا في الحديث ، كما كان نابغا في علم الكلام ، والتاريخ وأصول الفقه ، والأدب ، حتى في المنطق والفلسفة ، وعلى الرغم من أنه نشأ شافعيا يناضل المذاهب الأخرى ثم انتقل إلى مذهب الظاهرية (الذي اشتهر به) بتأثير من أستاذه ابن علي الخياري [2] إلا أنه لم يكن سلبيا في علم الكلام ، وغيره من العلوم الفلسفية الأخرى ، كما سوف نرى ، إذ جادل المتكلمين ، معتزلة وأشعرية من غير هوادة ، كما ناقش وجادل مذاهب الفرق الأخرى كالشيعة والخوارج ، وأصحاب الديانات الاخرى كاليهود والنصارى ، في عقائدهم ومللهم ، فابتدع مذاهبا أخرى ، وسار على منهج جديد في مجال علم الكلام ، يتفرد به عن تلك المذاهب الأخرى ، جمع في مذهبه الكلامي بين التمسك بظاهر الشريعة والنصوص وحقائقها ، وبين التأويل والمجاز اللغوي الذي لا يخرج به عن نطاق مذهبه في الظاهر .

وعلى ذلك نجد أن منهج ابن حزم في مجال علم الكلام يبدأ باستعراض مذاهب المتكلمين ، وآرائهم في القضايا والنصوص الشرعية ، مبينا ما تعرضوا له من تأويل ، وما في ذلك من أخطاء وملاحظات ، ثم يشرع في وضع مذهبه وآرائه ، بحيث لا يبدو متناقضا مع ما ذهب إليه في الظاهر .

ففي كتابه " الفصل في الأهواء والنحل " يستعرض آراء للمعتزلة والأشعرية ، ويناقشهم في قضايا الصفات ، ومشكلة الألوهية ، وتأويلاتهم للنصوص ثم يوضح مذهبه في مثل هذه القضايا الكلامية ..

يقول ابن حزم في الصفات الإلهية " وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص في كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظة

---

[1] دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٥٨ (مادة ابن حزم)
[2] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - ٢صـ ٥٣ ، صـ ٥٤

الصفة ، ولا حفظ عن النبي ﷺ أن الله تعالى صفة أو صفات ، ولا جاء عن الصحابة ذلك ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن تابعي التابعين ، ثم يبين ابن حزم منهجه الكلامي في قوله " إنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصا أو عن الرسول ﷺ ، وما صح إجماع الأمة كلها عليه .. [١]

ثم يفسر ابن حزم ما ذهب إليه المتكلمون ، تفسيرا جديدا بارعا ، فيقول في تأويل قوله تعالى " والله بكل شيء عليم " سورة الحجرات آية (١٦) . : " أن الله تعالى له معلومات بالأشياء كلها ، وهو لا يخفى عليه شيء ، ولا يفهم منه البتة أن له علما هو غيره " [٢].

كان منهج ابن حزم وكما ذكرنا في مجال الكلام وأصول العقيدة يأخذ بنصوص العقيدة والأحاديث النبوية الشريفة(الموثوق منها) على ظاهرها ، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية ، أو حسية ، وهنا لا مناص من التأويل [٣] لذلك فهو لم يرفض التأويل جملة كما فعل السلفيون ، لكنه يسلك مسلكا خاصا .. فيؤول مثلا قوله تعالى " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام " سورة الرحمن آية (٢٧) بمعنى أن المراد بالوجه ذات الله عز وجل .

ويذهب ابن حزم في مشكلة الألوهية : أن الله تعالى ليس جرما ولا جوهرا ولا عرضا ولا عددا ، ولا جنسا من الأجناس ، ولا نوعا ، ولا فصلاً ، ولا شخصا ، ولا متحركا ، ولا ساكنا .. لا إله غيره ، واحد لا واحد في العالم سواه ، مخترع للموجودات كلها دونه ، لا يشبه شيئا من خلقه بأي وجه من الوجوه ... " [٤]

وقد نلاحظ أن في سياق مذهب ابن حزم الكلامي ، مصطلحات فلسفية ، وعبارات كلامية على نحو ما نألفه في مذاهب المتكلمين بالمشرق معتزلة وأشعرية على السواء ، وإن كانت مشكلة الصفات لم يألفها على أساس أنه لم ترد بشأنها نص ، أو لم تتحدث عنها السنة النبوية الشريفة أو الصحابة والتابعين .. فإنه رأى أن كل ما هناك بهذا الصدد " أن هناك

---

[١] نظرنا : ابن حزم ـ الفصل بين الملل والأهواء والنحل ـ صـ ١٢٠ ، صـ ١٢١ .
[٢] المصدر السابق ـ جـ ٢ ـ صـ ١٣٩ وما بعدها ـ كذلك دكتور حسن إبراهيم ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني .. في مصر والمغرب والأندلس ـ جـ ٤ ـ صـ ٤٦٩ ، ص، ٤٧٠ .
[٣] ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ جـ ٣ ـ صـ ١٥٢ .
[٤] المصدر السابق ـ جـ ١ ـ صـ ١٨ .

نصوصا تدل على أن الله تعالى سميع بصير ، عالم قادر بذاته ، وينبغي أن نسلم بها كما جاءت ، وكما هي في النصوص القرانية ، كذلك يذهب ابن حزم إلى أنه ينبغي أن نسلم بأن " المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا " .

" كما أن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة لا على المجاز ، نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين " [1] .

ثم يتعرض ابن حزم لمسألة (العلم الإلهي) : ويرى أن علم الله تعالى ليس هو ولا غيره ـ تلك القضية التي قال بها عبد الله بن سعيد بن كلاب ت عام (٢٤٥) هـ ، وتابعه فيها الأشعري ت عام (٣٣٤) هـ ، وتلامذتهما فيما بعد ، هذه المسألة لا تدم في الأمر شيئا جديدا ، ويرفضها بمنطقه الظاهري ، ويوضح مذهبه فيها " بأن الله تعالى في الحقيقة عالم وأن علمه متقدم على وجود الأشياء جميعا " [2] .

هذا وقد كان لمنهج ابن حزم ، أو منهجه في هذه القضايا والمسائل الأصولية الكلامية ، تأثير كبير في مدارس السلف بالمشرق والمغرب فيما بعد ، وبصفة خاصة الإمام السلفي (ابن تيمية ت عام ٧٢٧) هـ ومدرسته أيضا . فقد كان ابن تيمية كثير التعويل على النقل ، ولا يدع مجالا كبيرا أو واسعا للعقل ، ويذهب هو الآخر إلى أن القرآن الكريم يشتمل على علوم الدين كلها ويثبت لله تعالى من الصفات الفوقية والمكانية بلا تأويل ويرد ما قاله الإمام أحمد بن حنبل في القول بأن القرآن كلام الله تعالى وهو قديم وليس بحادث .. وهكذا . [3]

وجدير بالذكر ان ابن حزم في الإلهيات .. يثبت وجود الله تعالى عن طريق القول بالحدوث ، ويستدل على ذلك بالكثير من الأدلة .

ثم يفضل الحديث عن أسماء الله تعالى ، لا عن صفاته ، إلا في التوحيد فقط ، لما يرتبط ذلك بالتنزيه الإلهي عن الشريك أو الند .. إلخ .

---

[1] نفس المصدر ـ جـ ٣ ـ صـ ٧ .

[2] المصدر السابق جـ ٢ ـ صـ ١٢٦ ، صـ ١٢٧ . كذلك راجع دكتور إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ـ جـ ٢ ـ صـ ٣٣ .

[3] نظرنا : ابن تيمية ـ الرسالة التدمرية ، تحقيق محمد [illegible] الفقي ـ طـ الحلبي . كذلك كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ـ طـ صبيح ١٩٣٦ م ، كذلك دكتور إبراهيم مدكور ـ الفلسفة الإسلامية ـ جـ ٢ ـ صـ ٣٤ .

ثم تحدث ابن حزم كذلك عن (الاسم الإلهي والمسمى والتسمية " وناقش أهل الفرق في ذلك ، وهو يرى أن (الاسم دليل على المسمى وعلم عليه ، وبالتالي فهو غير المسمى [١] ، وقد طالع الإمام الغزالي كتابه " أسماء الله الحسنى " ، وقال عنه : إنه دليل على عظيم حقه وسيلان ذهنه " [٢] .

وربما كان موقف الإمام ابن حزم من مسألة " الصفات الإلهية " ورفض تسميتها وتأويلها على المجاز ، وتركيزه على " الأسماء الإلهية الحسنى " فقط ، انطلاقا من منهجه الظاهري ، واعتبار أن ذلك لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم أو كبار الصحابة والتابعين ، فضلا عن النصوص مما جعله يتوجه بالنقد والتحليل الشديد لمناهج المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين المتأولين لآيات الصفات . لكن هذا الموقف الرافض لإثبات الصفات ، أو التأويل المجازي ، وإثبات للأسماء فقط من جانب الإمام ابن حزم الظاهري ، لم يرتضيه كثير من العلماء والمفكرين المسلمين ، فتوجه الإمام ابن القيم ت عام (٧٥١) هـ ، إلى منهج ابن حزم بالتحليل والنقد مثبتا للصفات الإلهية بالنسبة للأسماء إذ لا يعقل فهم الأسماء بدون صفات ذاتية كمالية لله عز وجل .

ويحق لنا أن نعرض بشيء من الإيجاز لنصوص ابن حزم في هذه المسألة ثم نعقبه بالتحليل ونقد وند من جانب الإمام ابن القيم ، حتى تتضح الرؤية السليمة في هذا الموضوع .

يقول الإمام ابن حزم " إنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم من أصحاب الكلام ، فسلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر ، فهي وهلة من فاضل ، وزلة من عالم ، وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصا ، أو عن رسوله كذلك ، أو وضح إجماع الأئمة كلها عليه ، وما عدا هذا فضلال ، ثم يقول ابن حزم " ولما كانت هذه الألفاظ مثل ـ السميع والبصير والغليم ، أسماء له سبحانه فهي مرادفة لكلمة الله ، إذ أنها أسماء أعلام غير مشتقة لا فرق

---

[١] ابن حزم ـ كتاب أسماء الله الحسنى ، راجع دكتورة فوقية حسين ـ ابن حزم (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) ـ جـ ١ ـ صـ ١٠٥ ، صـ ١٠٦ .

[٢] أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٣ ـ صـ ٥٧ .

بين مدلولاتها في المعنى (فالقدير) لا يختلف في معناها عن (القيوم) ، و(العزيز) ، لا تختلف في مدلولها عن (الخالق) [1]، وهكذا يرى ابن حزم .

ومما لا شك أن هذا المنهج الظاهري عند ابن حزم شديد الجمود يكتنفه كثير من الغموض مما لا يستقيم مع العقل والفطرة السليمة ، إذ أن تجريد الذات الإلهية عن الصفات ، كما رأى ابن حزم ، أمر لا حقيقة له ، كما أن منهج ابن حزم من خلال كتابه " الفصل .. " يدل في باطنه أنه كان يثبت لله عز وجل صفات ، وإن كان لا يسميها في الظاهر بذلك ، ويطلق عليها أسماءً .

وعلى ذلك فقد توجه الإمام ابن القيم (ت عام ٥٧١ هـ) ، بالتحليل والنقد لمثل هذه الاتجاهات عند ابن حزم أو غيره ، في كتابه (مدارج السالكين) ، ففي مسألة الصفات يقول ابن القيم " لو لم تكن أسماؤه ذات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها ، باعتبار معنى قام به ،فتكون كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذا مكابرة صريحة، إذ أن من جعل اسم (القدير) هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم (التواب) هو معنى (المنتقم) ، ومعنى اسم (المعطي) ، هو اسم (المانع) ، فقد كابر العقل واللغة والفطرة، فنفي معاني أسمائه من المخالفة " [2].

وبناءً على هذا التحليل النقدي من جانب الإمام ابن القيم ، يشرع في توضيح الراي الصحيح في ذلك فيقول " والتحقيق أن صفات الله عز وجل داخلة في مسمى اسمه ، فليس : اسم الله والرب ، والإله ، هي أسماء لذات مجردة لا صفة لها البتة، فإن هذه الذات وجودها مستحيل ، واسم الله سبحانه ، والرب ، والإله ، اسم لذات لها جميع صفات الكمال ، ونعوت الجلال ، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام واسمع والبصر والبقاء والقدم وسائر الكمال الذي يستحقه لذاته ، فصفات داخلة في مسمى اسمه ، فتجرد الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهني لا حقيقة له " [3].

---

[1] راجع ابن حزم ـ الفصل ـ جـ ١ ، جـ ٢ ـ أماكن متفرقة

[2] دكتور عوض جاد الله حجازي ـ ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي صـ ١٤٩ صـ ١٥٨ ط دار العلم ١٩٨٩ م نقلاً عن ـ ابن القيم مدارج السالكين ـ جـ ١ صـ ١١٦ .

[3] المصدر السابق ـ صـ ١٥٩ ، نقلاً عن الإمام ابن القيم ـ مدارج السالكين ـ جـ ٢ ـ صـ ٢٢٢ ، وما بعدها ـ كذلك رجعنا ـ دكتور ـ محمود علي حماية ـ ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان ـ صـ ١٧٩ ، صـ ١٨٠ .

ويبدو أن المنهج الظاهري ، الذي سار على أساسه ابن حزم في تناوله للقضايا والنصوص الدينية لم يرق للكثير من الباحثين والعلماء قدماء ، ومحدثين ، ليس بالنسبة إلى ما ذهب إليه ابن حزم فيما يتعلق بالفكر والقضايا الإسلامية ، بل بالنسبة أيضا لما ذهب إليه في تحليله ونقده لمذاهب أصحاب الفرق الدينية من غير المسلمين ، وكذلك مسلك أهل الكتاب بالنسبة للتوراة والكتب المقدسة القديمة ، إذ أنه كما نادى بضرورة الأخذ بالظاهر بالنسبة للنصوص والقضايا الكلامية في الإسلام ، كذلك رأى ذلك ونادى به بالنسبة للكتب المقدسة عند أهل الكتاب ، الأمر الذي قد أوقعه في كثير من التناقضات الذي لا يروق العقل والفطرة والمعرفة الحقيقية بالمواد والأصول الدينية ، إذ أن الوقف على مجرد الظاهر غير محقق للمراد ، الحقيقي للاعتقاد النقي السليم .[1]

٣- الاتجاهات الفلسفية عند ابن حزم : -

لم يكن ابن حزم فيلسوفا بمعنى الكلمة ، ولم يترك نسقا فلسفيا متكاملا في الإلهيات ، أو الوجود والطبيعة ، والمعرفة والنفس على غرار فلاسفة اليونان السابقين كأفلاطون وأرسطو ، والفيثاغورية والرواقية ، أو فلاسفة مدرسة الإسكندرية ، أو غيرهم من الفلاسفة الإسلاميين المعاصرين أو اللاحقين عليهم ، كالكندي والفارابي وابن سينا ، وأخوان الصفا وغيرهم من فلاسفة المشرق العربي ، لكنه ترك بعض الآثار والتوجهات الفلسفية والفكرية ، في مؤلفاته ومباحثه المختلفة ، والتي تناول فيها دراسة عن الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية الإسلامية وسائر الملل والنحل الأخرى كذلك . نلاحظ أن المؤثرات الفلسفية كان لها تأثير في بعض توجهاته الفكرية فيما يتعلق بالقيم ، والأخلاق ، والنفس الإنسانية والجوانب السلوكية والسير ، فمذهب ابن حزم ومنهجه في الظاهر ، لا يتفق تماما وتيارات الفلسفة والكلام والتصوف وغير ذلك .

لكن اتجاهات ابن حزم الفكرية امتزجت واتصفت ببعض الأنظار الفلسفية وربما تأثر ابن حزم بأفكار ومصطلحات الفلسفة وعلم الكلام خلال دراسته للعلوم الفلسفية ، فقد أحاط ابن حزم بجميع التيارات الثقافية والعلمية والفلسفية في عصره ، كما أشرنا فيما سبق .

---

[1] للمزيد من هذا النقد والدراسة - راجع : ابن حزم - الفصل .. جـ ١ - صـ ١٢٩ وما بعدها ، كذلك دكتور - محمود علي حماية - ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان - صـ ١٨٠ ، صـ ١٨١ ، صـ ١٨٢ .

ويمكن أن نوضح بعض الاتجاهات والجوانب الفلسفية في فكر ابن حزم ، من عدة نواحي ، الناحية الأولى : التي يتجه فيها اتجاها أفلاطونيا ، أو قريبا من مذهب أفلاطون ، في كتابه (طوق الحمامة) ، إذ يتبنى موقف أفلاطون في أن النفس سابقة في الوجود على البدن ، وأنها ذات مصدر إلهي ، وأن كل نفس حينما تجد نفسا أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحي هو الحب ، وهذا ما يشير إليه أفلاطون في محاورة (المأدبة) ، فيذهب إلى أن النفس جميلة تميل إلى كل ما هو جميل ، فإذا صادفته ووجدت فيه شيئا من طبيعتها الخاصة ، تعلقت به فوقع الحب " [١] .

كذلك نجد أن ابن حزم في كتابه (الفصل ... والنحل) وهو في الدين المقارن يحصي اعتقادات البشر وأديانهم ، ويقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين ، مؤمنين أو ملحدين ، ثم يقسم كل صنف منهما إلى اثنين ، وكل دين من هذين الأخيرين إلى فريقين ، وهكذا يمضي في تصنيفه مستخدما منهج القسمة الثنائية الأفلاطونية . مما يسترعي النظر ، أنه قد تأثر بمنهج أفلاطون في التقسيم الثنائي ، أو النزعة الثنائية بالنسبة للأشياء . [٢] ومما يدل على اطلاع واسع وعميق ومعرفة شاملة محيطة بالتيارات والأفكار الفلسفية كذل ، لدرجة أنه في المعرفة يؤمن بأنها على ناحيتين أو على طريقتين هما [٣] الطريقة الحسية بالاعتماد على الحس والحواس ، والثانية العقلية بالاعتماد على العقل .

ولعل أهم ما نجده من جوانب فلسفية في مذهب ابن حزم ، هي الجوانب الفلسفية (الأخلاقية) ، النظرية ، والعلمية ، إذ نجد أنفسنا هنا بصدد فلسفة لا تتبع فلسفة الإغريق اليونان ، فكرة - على طريقة المحاكاة والمتابعة كما حدث بالنسبة لفلاسفة المشرق ، وابن رشد في محاكاتهم لفلسفة أرسطو الأخلاقية في كتاب الأخلاق (والنيقوماخية) ، وإنما فلسفة ابن حزم الخلقية مستمدة من تجاربه العلمية الخاصة ، فقد عايش الظروف السياسية والاجتماعية واتصل بالخلفاء والأمراء ، وعاش حياة القصور ، وما فيها من جواري حسان ، والتقى بالعلماء والجهال ، وذاق مرارة الاضطهاد والسجن وغير ذلك ، فأفرزت تجاربه العملية والفكرية ، فلسفة عميقة في الأخلاق والسير ودراسة النفوس وعشقها ، فصدرت عنه

---

[١] دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٤٣٩ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٤٤٠ .
[٣] دكتور محمود علي حماية - ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان - صـ ١٨٤ ، صـ ١٨٦ .

فلسفة غاية في الشعور والإحساس من خلال كتابه (طوق الحمامة) ، وكتابه عن (الأخلاق والسير ومداواة النفوس) .

ويعتبر كتاب ابن حزم (طوق الحمامة في الإلفة والإلاف) ، من أجمل وأعظم ما يقرأ الآن في كل لغة حية في العالم ، ولهذا الكتاب أثر كبير في الأوساط الفلسفية والأدب ، إذ لم يفهم الأدباء كيف يكتب فقيه - ظاهري كابن حزم - كتاباً في الحب [١]، ويبدو تعمق ابن حزم في دراسة النفوس ، وتحليل أسباب العشق والهيام وظواهره ، في طوق الحمامة ، كما بدا كذلك في رسالته مداواة النفوس ، مما يدل على نفسه المشرقة الهادئة الراضية والمحبة للحياة كذلك [٢] ، رغم ما اشتهر عنه في مذهبه الظاهري من صلابة مواقفه وشدة نقده اللاذع لأصحاب المذاهب والفرق الأخرى ..

ويمكن أن نستعرض بعض القراءات الفلسفية عند ابن حزم ، فيما يتعلق بفلسفة الحب والجمال ، والنفس الإنسانية وأخلاقياتها ، ففي (طوق الحمامة) بدأ رسالته بتحاليل تصف الحب وسببه ، وذكر أن سبب الحب هو تجانس نفسي يجعل المحب يأنس بحبيبه ويسكن إليه ، ويسند ذلك إلى المناسبة بين النفسين في مقر عالمها العلوي ، ويتلو في ذلك قوله تعالى " هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها " سورة الأعراف آية (١٨٩)

وقد صح بذلك أن الحب استحسان روحاني ، وامتزاج نفساني ، ثم يقول " ومن الدليل على ذلك أنه لا نجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق في الصفات الطبيعية ، ولابد من هذا وإن قل ، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة، وتأكدت المودة ، ثم يستطرد ابن حزم في أخبار المحبين ، وتحليل الوقائع المختلفة ، ويصل إلى مراتب الحب ، ويثبت أن أعلاها ما بني على الارتباط الروحي ، والاشتهاء ، كما أن الحب لا يكون إلا لواحد فإن الاشتهاء يكون لغير واحد ، ثم يتجه ابن حزم لتحليل نفسية المرأة وأنها مهما تكن من

---

[١] دكتور حسين مؤنس - ابن حزم في ذكراه - بحث منشور ضمن كتاب الأندلس صفحات مشرقة) - صـ ١٤٨ ، طـ مجلة العربي بالكويت - أكتوبر ٢٠٠٤ م .

[٢] محمد أبو زهرة - ابن حزم - بحث منشور ضمن كتاب الأندلس ..) صـ ١٥٦ ، صـ ١٥٧ .

الصلاح ، فإنها متى أحست أن رجلا يسمعها أحدثت ما يوجه النظر إليه ، ولخشية أن يتهم بعد ذلك في دينه يقول ابن حزم : أقسم بالله أني ما حللت مئزري على حرام قط [١].

إذن فالحب عنده جنس واحد ، مختلف الأنواع ، ويختلف كذلك باختلاف الأغراض ، كذلك أنواع الحب من واد واحد تسير سيرا متشابها ، يزيد الحب بالمجالسة ،والمؤانسة ، والمحادثة ، والمزاورة ، والعشق ، والهيام ، واستلهام معاني الجمال الروحي والنفسي ، وهكذا .

وفيما يتعلق بالجانب الفلسفي والعملي الآخر عند ابن حزم ، فهو الخاص بالأخلاق والسير والنفوس ، وله كتاب أو رسالة ، وكما أشرنا فيما سبق (عن الأخلاق والسير ومداواة النفوس) . نحاول أن نتتبعه في بعض القراءات والنماذج الفلسفية والخلقية ، ومن خلال ذلك نجده يمزج بين تجاربه العملية وملاحظاته لشئون الناس وبين ما كان مشهورا عند فلاسفة المسلمين والعرب من فلسفة أرسطو ، وأفلاطون ، ولذلك اشتملت فقراءة ابن حزم في الفلسفة الخلقية على وصايا كثيرة ، ابتدأ بالكلام في مقياس الخير والشر ، ومزج بين نظرية أرسطو في الفضيلة ، وسط بين الرذيلتين ، ويرجع بالفضائل إلى أربعة أصول هي : العدل ، والفهم ، والنجدة ، والجود ، وهي توازي العدل والعقل والشجاعة والسخاء ، وهو يقترب بذلك من أفلاطون ، ثم يتجه إلى القرآن والسنة ، يستسقي منهما ، ومن تجاربه العملية فيقول " إني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال ، بما منحني عز وجل من التهمم ، بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري " [٢].

والكتاب الذي بين أيدينا في الأخلاق والسير .. يتكون من اثنا عشر فصلا يتناول جوانب الفلسفة الخلقية ومداواة النفوس ، فيتحدث عن لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده هي أعظم من جميع اللذات ، ثم يستعرض أنواع الناس في الملذات والهمم ، أو الخمول والكسل ، وينتهي إلى نصائح هي : أن المطلوب في ذلك كله : طرد الهم وطريقه هو العمل لله تعالى ، ولا تبذل نفسك إلا فيما هو

---

[١] المصدر السابق - صـ ١٥٨ ، صـ ١٥٩ - كذلك أحمد أمين - ظهر الإسلام جـ ٣ - صـ ٢٦٦ ، صـ ٢٠٠ .

[٢] ابن حزم - الأخلاق في السير في مداواة النفوس - صـ ١٨٦ ، صـ ٨٣ ، صـ ٨٤ - تحقيق وتقديم دكتور الطاهر أحمد مكي طـ دار المعارف - ١٩٨١ م .

أعلى منه ، وطريقه ذات الله عز وجل وفي دعاء الحق ، وفي نصرة المظلوم ، والحذر من الشيطان .. [١]

وفي (باب العقل والراحة) يحلل علاقات الفرد بالناس ، ويرى أنه على الفرد أن يطرح المبالاة بكلام الناس ، فمن قدر أن يسلم من طعن الناس وغيبهم فهو مجنون ، ويحذر من الاغتباط بمدح الناس فقد يسر الفرد بذلك وإن كان كذبا فيسير مسرورا للكذب وهذا نقص شديد ، وإن ذم الناس إن كان بحق فيبلغ الفرد ذلك ، فيكون أدعى لتجنب ما يعاب أو يذم عليه ، وإن كان ما يعاب عليه أو يذم من أجله باطل قصير ، فإنه يكتسب فضيلة ومعها الحلم ، ويأخذ حسنات يجازى بها في الدار الآخرة .. وهكذا ، ويشير إلى أنه ليس بين الفضائل والرذائل ولا بين الطاعات والمعاصي إلا نفار النفس أو أنسها فقط . فالسعيد هو من يأنس بالفضائل والطاعات ، والشقي هو من يأنس بالمعاصي والرذائل [٢].

وفي فصل آخر ، يتحدث ابن حزم على الأخلاق والسير ، ويحلل النفس وتوجهاتها فيما تحب ، وفيما تكره ويوصي - بتوطين النفس على ما تكره ليقل ذلك من الهم إذا أتى للإنسان ، ويقول كذلك طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها ، ويوصي بالصبر والجفاء ، ويرى أنه ليس آخر على السلطان من كثرة المنفردين حواليه ، والحازم بشغلهم بما لا يظلمهم فيه ، فإن لم يغفل شغلوه بما يظلمونه فيه ، ثم يوصي بوصية هامة ، وهي أن تثق بالمتدين وإن كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك ، ومن يستخف بحرمات الله تعالى لا تأمنه على شيء مما تشفق عليه ، وعنده أن النفس تأنس بالنفس ، وعنده حد (الشجاعة) هو بذل النفس للموت عن الدين ، والمستجير وفي سبيل النفس ، وأما حد(العفة) هو غض البصر وجميع الجوانح عن الأجسام التي لا تحل له ، وأما حد (العدل) فهو أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه ، وحد (الجور) أن تأخذه ولا تعطيه ، وأما حد (الكرم) فهو أن تعطي من نفسك الحق طائعاً وتتجافى عن الحق لغيرك قادراً ، وهو فضل ، وكل جود كرم وفضل ، وليس كل كرم وفضل جداً ، فالفضل أعم ، والجود أخص ، ولو علم الناقص نقصه لكان كاملا ، .. وهكذا [٣].

---

[١] المصدر السابق - صـ ٨٦ ، صـ ٨٧ ، صـ ٩٣ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٩٤ ، صـ ٩٥ ، صـ ٩٦ وما بعدها .
[٣] المصدر السابق - صـ ١٢٣ - صـ ١٢٤ ، صـ ١٢٥ ، صـ ١٢٦ ، صـ ١٢٧ - إلخ .

ثم يتناول التنبيه على السيرة الأخلاقية في : النصيحة ، وينبه إلى آداب لا أخلاقية ، وهي من قبيل السفه ، كالغدر ، والتنويه ، والنميمة ، والكيد ، ثم يوضح أهمية الصداقة والتسامح ، ويسدي نصائح خلقية بهذا الصدد .[١]

ثم يصور ابن حزم حد (المحبة) وأنواعها ، وصفاتها وخصائص المحب ويشير إلى أنها جنس واحد مهما اختلفت الأسباب والأنواع ..[٢]

ويرى ابن حزم أن الطمع سبب لكل هم ، وأصل لكل ظلم ، وهو خلق سيئ مذموم ، وضده نزاهة النفس لأنه يولد في النفس : الجبن والشح والجور والجهل .[٣]

ثم يتناول ابن حزم أنواع الفضائل الخلقية ، وما يقابلها من رذائل ، فيقول " أصول الفضائل كلها أربعة : منها تتركب كل فضيلة وهي : العدل ، والفهم ، والنجدة ، والجود . وأصول الرذائل أربعة منها تتركب كل رذيلة وهي : أضداد التي ذكرناها ، وهي : الجور ، والجهل ، والجبن ، والشح ، والأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود ، النزاهة في النفس فضيلة مركبة من النجدة والجود ، وكذلك الصبر والحلم ، نوع مقرر من أنواع النجدة ، والقناعة مركبة من الجود والعدل ، أما الحرص فمتولد من الطمع ، والطمع متولد من الحسد ، والحسد متولد عن الرغبة متولدة من الجور والشح والجهل ، ويتولد من الحرص الذل ، والسرقة ، والغضب ، والزنا ، والقتل ، والعشق ، والهم ، والفقر . ويرى ابن حزم أيضا : لا شيء أعظم من الصدق ، لأنه مركب من العدل والنجدة ، ولا شيء أقبح من الكذب ، وهكذا[٤].

ثم ينتهي ابن حزم بعد أن يستقرأ أنواع الفضائل وما يقابلها من الرذائل التي تشكل سلوكيات وسير الناس ، وآدابهم الأخلاقية إلى التنبيه على ضرورة تمثل الفضيلة في كل أمر ، من الأمور ، والفضيلة عنده .. وهو كما ذهب أرسطو الفيلسوف اليوناني في فلسفته الأخلاقية " الفضيلة وسط بين الإفراط والتفريط ، وكلا الطرفين مذموم أخلاقيا ، والفضيلة بينهما محمودة ، وحاش العقل فإنه لا إفراط فيه[٥] .

---

[١] المصدر السابق - صـ ١٤٣ ، صـ ١٤٧ ، صـ ١٥٢ ، صـ ١٥٣ .. إلخ .
[٢] المصدر السابق - صـ ١٦٥ ، وما بعدها .
[٣] المصدر السابق - صـ ١٧١ ، صـ ١٧٢ ، صـ ١٧٣ .. إلخ .
[٤] المصدر السابق - صـ ١٨٦ ، صـ ١٨٧ ، صـ ١٨٨ . وللمزيد الصفحات التالية .
[٥] المصدر السابق - صـ ٢٣٢ ، كذلك الهامش - تحقيق وتعليق دكتور الطاهر مكي .

ومما سبق يتضح أن ابن حزم قد وضع طريقة فلسفية خاصة بمنهجه الظاهري في دراسة السير والأخلاق والنفس ومداواتها وعيوبها مزج بطريقته بين الجانبين النظري الفلسفي والعقلي وبين الجانب العملي الذي استمد أصوله من تجربته العملية ، وخلاصة علاقاته مع الآخرين .

٤- ابن حزم وعلم أصول الفقه :-

كما كان ابن حزم نابغة واسع الاطلاع في علوم الحديث ، والكلام والتاريخ والأدب والمنطق ، وفلسفة الأخلاق والسير وتحليل النفوس ،وفلسفة الجمال والحب ، والمذاهب والملل والنحل ، فإنه كان فقيها عالما بأصول الفقه ، على المذهب الظاهري ، الذي تعلم أصوله ، كما أشرنا - فيما سبق - على أستاذه (أبي الخيار) ، وإن كان قد نشأ على المذهب الشافعي ، يناضل به المذاهب الأخرى ، وإن كانت السيادة لمذاهب المالكية ثم الشافعية والأحناف ، فإنه قد أضاف على هذه المذاهب الفقهية ، مذهبا متشددا آخر بجانب مذهب الإمام مالك ، وهو مذهبه في«الظاهر». وكتب هو عن نفسه في ذلك في كتابه المسمى " الإحكام في أصول الأحكام " والذي نشر بمصر عام ١٩٤٥ م .

وقد سلك فيه مسلكا يدل على الابتكار ، وتكلم في مسائل ربما لم يصل إليها بعض علماء المشرق في الظاهرية ، ففيه تكلم عن الدفاع عن الحجج العقلية ، ووجوب الأخذ بها ، بما تتفق مع مذهب الظاهرية ، ويوضح في هذا الصدد أن المذهب الظاهري لا يعتمد في استنباط الأحكام الشرعية على القياس ، بل يعتمد على النص ، وإذا كان النص مطلقا أخذ على إطلاقه إلا إذا قيده نص آخر .

ولكن يتضح أن الاعتماد عند الظاهرية على النصوص فقط ، أسلمهم أحيانا إلى بعض المتناقضات مثال ذلك : أنهم يوجبون غسل الإناء من ولوغ الكلب لوجود نص في ذلك ، بينما لا يغسلون الإناء من ولوغ الجنزير لعدم وجود نص في ذلك .

ومثال آخر : إذ بينما يبيحون الرخص في بعض المسائل ، يتشددون في بعضها ، فهم مثلا يجيزون للجنب قراءة القرآن ، والجلوس بالمسجد ، وهم لم يشترطوا في البيع

صيغة خاصة كبعض المذاهب ، وهذا يسر ظاهر ، ولكنهم أوجبوا غسل اليد ثلاثا بعد النوم ، وحكموا بنجاسة الماء الذي مسته يد مستيقظ من النوم لم يغسل يده ..[١]

ومما لا شك أن مذهب ابن حزم الشكلي الظاهري ، والذي يكتفي بأخذ الأحكام من النصوص من غير بحث عن علة لها ، ورفضه الأخذ بالأحكام الشرعية ، وعدم تعليل النصوص .[٢] وهكذا قد جلب عليه كثيرا من النقد ، والهجوم من جانب خصومه من المذاهب الفقهية والأصولية الأخرى ، كالمالكية ، والشافعية ، وغيرها ، فالإمام الفقيه الأندلسي المشهور " أبو الوليد الباجي " والذي كان فقيها ، متكلما ، ولي القضاء مدة طويلة، وله تصانيف عديدة ، فضلا عن تلقيه علومه الأصولية والشرعية من علماء المشرق ، قد جاد له عدة مرات ، وفي مجالس مشهورة ، ووجه لابن حزم ومذهبه كثيرا من الانتقادات .. نذكر منها هذا المثال في إحدى المناظرات بين ابن حزم ، وأبي الوليد الباجي ، أو بين الظاهرية والمذاهب الأخرى.. " فأصحاب الباجي - والمذاهب الأخرى يقولون للظاهرية : إنكم جامدون عند اللفظ ، لا تنظرون للمعاني المقصودة من روح التشريع ، وكان الله ينعي على الكفار افتقارهم إلى فهم ظواهر الدنيا فقال تعالى " **يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا** " سورة الروم آية (٧) ، فكيف بمن اقتصر على ظاهر الشريعة؟

فيرد عليهم الظاهرية ويقولون : " أن القصد من الشريعة هو التعبد وظهور سر الامتثال ، أما التعمق في القياس والعلل فيخرجها من حد التشريع الوضعي البشري ، نعم أن هناك عللا للأحكام إذا نص علينا عملنا بها ، أما إذا لم ينص عليها لم نستطع العمل بها ، فمن أين يستفاد أن العلة من تحريم الربا هي الاقتيات والادخار ، أو الكيل والوزن كما يقول أهل القياس .. ؟ [٣]

مثال آخر : ومن أين يستفاد من قوله عليه السلام " الولد للفراش " إنه لو قال له الولي بحضرة الحاكم : زوجتك ابنتي ، وهو بأقصى الشرق ، وهي بأقصى الغرب ، فقال قبلت هذا التزويج ، وهي طالق ثلاثا ، ثم جاءت بولد لأكثر من ستة أشهر ، إنه ابنه ، لأنها قد صارت فراشه ، فنحن (أي الظاهرية) ننكر هذا التمثيل ، وهذا التشبيه ، والله تعالى يقول

---

[١] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - صـ ٥٤ .
[٢] محمد أبو زهرة - ابن حزم - (بحث منشور ضمن كتاب الأندلس) - صـ ١٥٤ .
[٣] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٣ - صـ ٦٠ .

" وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله " سورة الشورى آية (١٠) ولم يقل إلى آرائكم وأقيستكم ، ثم يرد عليهم (أهل القياس) بأن قوله فحكمه إلى الله ، لا يمنع القياس ، لأن ما قيس على كلام الله فهو حكم الله أيضا ، فالنظر إلى المقاصد وهي اللب واجب .. وهكذا [١].

هذه بعض الأمثلة والنماذج الأصولية ، أو الفقهية عند الإمام ابن حزم ، توضح فقط جانبا من مذهبه الظاهري ، والذي يعتمد على استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية الكتاب والسنة ، دون أن يلجأ الفقيه الظاهري إلى استعمال القياس ، أو الرأي أو التأويل والواضح أن مذاهب الظاهرية بهذا المنهج في الفقه وأصوله ، يسوده بعض الجمود ، والتشدد ، بقدر ما فيه من إبداع وإضافة لمذاهب الفقه الأخرى .

[١] المصدر السابق ـ صـ ٦١ .

أسئلة وتمرينات
عملية وتطبيقيه
الفصل الثالث
المذاهب الكلامية بالمغرب

أسم الطالـــب :
أسم الكليـــة :
أسم القســـم :
الفـــرقـــــة :
رقم الجلوس :

س١ : وضح خلاصة الأفكار العلمية و الأخلاقية في دراسات ابن حزم الفلسفية ؟

س٢ : أذكر بعض الأراء الكلامية عند ابن نومرت الإباحية ؟

س٣ : وضح رأيك العلمى و التعليمى من خلال دراسة هذا الفصل ؟

الفصل الرابع
التصوف الإسلامى
بالمغرب العربى

الأهداف : التعلمية و العلمية و التربوية لهذا الفصل :

أولاً : الكشف عن الاتجاهات الصوفية و الذوقية فى دراسة الوجود الإلهى و الأنسان و الطبيعة و جوانب ترقية النفس وتهذيب الأخلاق وكيفية الوصول إلى الله عز وجل

ثانيا : تعميق الإيمان بالوجود الإلهى . وصلة العبودية لله تعالى – وتأكيد نظرية الوجود من العدم

ثالثا : الكشف عن جهود الشخصيات الصوفية التى لها دور كبير فى تعميق القيمه الأخلاقية وتهذيب السلوك الإنسانى من خلال شخصيات صوفية وفلسفية كابن عربى ، والشاذلى وابن سيعين وعبد السلام بن مشيش

رابعا : الكشف عن أصول الطرق الصوفية و الأخلاق العلمية

الفصل الرابع

" التصوف الإسلامي بالمغرب العربي "

" الفصل الرابع "

" التصوف الإسلامي بالمغرب العربي "

أولاً :- التصوف الفلسفي - (شخصياته ومذاهبه) :-

١- تمهيد : ....

لم يكن المغرب العربي والأندلس أقل حظاً من مثيله في المشرق العربي الإسلامي في مجال الخلق والإبداع الفلسفي الصوفي ، فإذا كانت النهضة الفلسفية والصوفية بدأت بالمشرق منذ غضون القرنين الثاني والثالث الهجريين ، فقد بدأت هذه النهضة كذلك بالمغرب العربي الإسلامي والأندلسي في غضون القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وبعد الفتح العربي والإسلامي للمغرب والأندلس فكما نشأ التصوف والفلسفة الصوفية بالمشرق ، فقد توازت هذه النشأة والتطور بالمغرب وحتى العصور المتأخرة ، وإذا كان تصوف المشرق العربي الإسلامي ، مزيجاً من تعاليم الإسلام وأمشاج فلسفية وغنوصيات فارسية ، وهندية ويونانية ، فإن تصوف المغرب والأندلس ، أصبح هو الآخر مزيجاً من تعاليم الإسلام وشذرات من غنوصيات الأفلاطونية المحدثة ، والأفكار الفلسفية اليونانية والرومانية وظهر عدد من الصوفية بالمغرب العربي ، يرجع إليهم الفضل الكبير في تأسيس عدد من المدارس الفلسفية الصوفية ، بالإضافة إلى عدد آخر من مدارس صوفية أهل السنة ، والذين عبروا عن نهضة الإسلام الروحية والأخلاقية ، وبناءً على ذلك فإننا نشهد بالمغرب والأندلس تيارات فلسفية صوفية ، تمثل جوانب التصوف الفلسفي ، والذي يتجه رواده الأوائل إلى المزج بين النزعات الروحية ، والأذواق والمواجيد وبين النظريات والمعاني الفلسفية ، وكذلك تظهر تيارات صوفية ثانية تمثل جوانب التصوف السني الأصيل ، القائم على أصول من الكتاب والسنة وتعاليم الإسلام الصحيحة ، ولذلك فإننا سوف نقسم هذا الفصل على فرعين رئيسيين : هما : الفرع الأول : تيار التصوف الفلسفي . ويمثله فلاسفة التصوف ، كابن مسره القرطبي ، ومحيي الدين بن عربي ، وعبد الحق بن سبعين ، ومدارسه بالمغرب . والفرع الثاني : تيار التصوف السني ، والذي يمثله صوفية أهل السنة الذين أقاموا

مذاهبهم على أصول من الكتاب والسنة وتعاليم الإسلام ، وكونوا عدة مدارس صوفية بالمغرب ، وانتقل تأثيرهم فيما بعد بالمشرق وصاروا من أصحاب الطرق الصوفية ، وامتدت آثارهم حتى العصور المتأخرة .

٢- ماهية التصوف وتعريفاته :

يعتبر ابن خلدون (٨٠٨) ه ، التصوف من العلوم الشرعية ، الحادثة في الملة (الإسلامية) ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند شرف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية . وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا ، وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان هذا عاما في الصحابة والسلف ، ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على الدنيا باسم : " الصوفية " ، و " المتصوفة " ، وقد أطلق لقب " الصوفية " على هؤلاء المختصون بالعبادة ، والزهد ، لما كانوا عليه من مخالفه الناس ، وهو مشتق من الصوف الذين كانوا يختصون بلبسه ، بدلاً من لبس فاخر الثياب ، إلى الصوف . ولما اختص الصوفية بمذاهب الزهد والعبادة والانفراد عن الخلق ، اختصوا بمآخذ مدركه لهم ، فالصوفي يختص بالمجاهدات للنفس والبدن ، لتنمية الروح وجلاء القلب وصفاء السريرة ، لذلك يصيرون على (مقامات) متدرجة ، وهي بمثابة معارج للروح والنفس إلى أعلى ، وهي مجاهدات ، كالتوبة ، والصبر ، والشكر ، والرضا ، والخوف ، والرجاء ، والتوكل ، وكل مقام فيه مجاهدة للمتصوف المريد للطريق يثمر ما يسمى عندهم (حالاً) ، ويظل يترقى قدر إخلاصه في مجاهداته ومقاماته من حال إلى حال أعلى ، إلى ، ينتهي إلى مقام التوحيد والمعرفة الحقيقية ، واليقينية ، والتي هي الغاية المطلوبة للسعادة ، وقد قال الرسول ﷺ من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة ، فالصوفي أو المريد لا بد له من الترقي في هذه الأطوار (المقامات والأحوال) ، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ، ويتقدمها الإيمان ، والصوفي ، أو المريد يحتاج دائماً إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله ، وينظر في حقائقها .

وللصوفية إخلاص ، وسلوك ، وآداب ، وأخلاق ، كلها إمتثال ، وطاعات ، وأذواق ، ومواجيد ، وعرفات ، وهكذا .[١]

وطريق التصوف - طريق علمي ، تجريبي ، أكثر من كونه نظري ، بل أن بالعمل يأتي النظر التفلسف . علوم الصوفية قلبية ، ذوقية ، عملية ، ليست نظرية ، تؤخذ من الصدور ، لا من الأقوال ، لذلك هناك تعريفات كثيرة للتصنوف ، منها " التصوف خلق " فمن زاد عليك في الخلق ، زاد عليك في الصفاء ، وقول بعضهم " التصوف هو الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق دنيء " [٢] وقد أكد كثير من الصوفية أن التصوف : ليس رسما ولا علما ، ولكنه خلق ، وهو التخلق بأخلاق الله ، عز وجل . وللتصوف تعريفات كثيرة أخرى ، منها : الصفاء القلبي ، صفا فتصفا حتى سمى الصوفي ، ويشير بعض المستشرقين إلى اشتقاق كلمة التصوف من لبس الصوف الخشن ، بما يوافق طبيعة حياتهم ، أو ينسبون لأهل (الصفة) الذين كانوا يقبعون في مسجد الرسول ﷺ من العباد والنساك ، والفقراء .[٣]

٣ - تصنيف مذاهب الصوفية (بين الاتجاهات الفلسفية والسنية) :-

درج الباحثون والمؤلفون وكتاب الفرق والطبقات إلى تصنيف الصوفية ومذاهبهم إلى فرعين رئيسيين ، يمر كل فرع منهما بمراحل وتطورات مختلفة ومتناسقة غير العصور المختلفة حتى العصر الحديث ، والفرع الأول : هو التصوف السني الذي يربط التصوف بالسلوك والأخلاق ، والنسك وصور العبادات والعناية بالجانب العملي المتمثل في الطقوس والشعائر الدينية ، مع تحقيق جوهرها الروحي ، وهو بعيد عن الشطحات ، والتأويلات البعيدة عن نصوص العقيدة وشرائعها وجوهرها الروحي والعقلي ، ويمثله مجموعة كبيرة من شيوخ وأئمة الصوفية ، سواء بالمشرق العربي الإسلامي أو بالمغرب والأندلس وهو اتجاه يصيب قدراً كبيراً من الحقيقة بالنسبة للأساس الصوفي في الإسلام [٤] ففي مرحلة الزهد

---

[١] للمزيد - ابن خلدون - المقدمة - ص٤٦٧ ، ص٤٦٨ وما بعدها . كذلك دكتور - محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي خصائصه ومذاهبه - الباب الأول ، ط المكتبة القومية بطنطا - ١٩٩٣ م .

[٢] الإمام القشيري - الرسالة القشيرية ، ج١ ص٢١٧ - تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ، بدون تاريخ .

[٣] للمزيد - راجع - نيكلسوف - التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي - ط القاهرة ١٩٥٩ م .

[٤] دكتور - كمال جعفر - التصوف (طريقاً وتجربة ، ومذهباً) ، ص٤ ، ص٥ - ط دار المعارف الجامعية - ط ١٩٨٠ م .

والعبادة منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين شهدت دائرة الفكر الصوفي الإسلامي مجموعة من طوائف الصوفية بالمشرق - ابتداء من إمام أهل السنة والجماعة الحسن البصري ت عام (١١٠) ه ، أول من وضع أصول التصوف السني المنظم واتخذ التصوف شكل الجماعات أو الطوائف ، ووضعت أصوله ومبادئه في المقامات ، كالمجاهد للنفس ، والتوبة ، والرجاء ، والخوف ، والصبر ، والتوكل .. وهكذا ، ثم الحارث بن أسد المحاسبي ت عام (٢٤٣) ه ومدرسته الصوفية بعيدة الأثر لدى الإمام الجنيد الملقب بشيخ الطائفة ت عام (٢٩٧) ه ، ثم تتابعت طوائف التصوف السني في الطوائف التالية مارة بأبي طالب المكي وعبد الكريم القشيري (٤٦٥) ه ، والغزالي (٥٠٥) ه ، ثم أثمرت هذه المدارس الصوفية عند أصحاب الطرق فيما بعد القرنين السادس السابع الهجريين ، عند عبد القادر الجيلاني (٥٦١) ه ، وأحمد الرفاعي (٥٧٢) ه ، وأبي الحسن علي الشاذلي (٦٥٦) ه ، ومدرسته من بعده - كأبي العباس المرسي (٦٨٦) ه ، وابن عطاء الله السكندري (٧٠٩) ه ، وابن عجيبة الحسني (١٢٢٤) ه وأحمد زروق (٨٩٩) ه ، وامتد أثر هذه المدرسة الصوفية المغربية والأندلسية أثرها الروحي السني حتى العصر الحديث .[1]

وأما الفرع الثاني : فهو التصوف الفلسفي ، ويمثله مجموعة من الشخصيات الفلسفية الصوفية ، التي تركت آثارا ضخمة وكثيرة في بلورة الجوانب المتافيزيقية ونظريات وحدة الوجود ، ووحدة الشهود والمطلق ، بالإضافة إلى الغنوص الصوفي الباطني ، مستلهمة نوازع الوجود والتواجد والمشاهدات الروحية والعقلية ، ممتزجة بأمشاج من غنوصيات الشرق القديم والأفلاطونية المحدثة ، بالإضافة إلى شذرات فيثاغوريه جديدة ورواقية إسكندرانية هرمسية[2] ولعل أهم الشخصيات الحلولية الفلسفية والإشراقية الصوفية التي تمثلها بالمشرق - أبو اليزيد البسطاهي ت عام (٢٦١) هـ ، وأبو منصور بن الحسين الحلاج قتل عام (٣٠٩) هـ ، وذي النون المصري (٢٤٥) هـ ، والسهروردي (شهاب الدين قتل عام (٥٨٧) م ، ثم مدرسة محيي الدين بن عربي (٦٣٨) م ، متمثلة في صور الدين القونوي (٦٧١) هـ ، وعبد الكريم الجيلي (٨٠٥) هـ .. وهكذا حتى العصور

---

[1] للمزيد من الدراسة - كتابنا (التصوف الإسلامي خصائصه ومذاهبه) ، (الباب الثاني ، والثالث ، والرابع) .

[2] - راجع كتابنا : دكتور محمد محمود أبو قحف - مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، التاريخ الحضاري بين الفلسفة والدين - (الفصل الرابع) .

المتأخرة ، وبالمغرب العربي والأندلس تمثلت عدة شخصيات كمثيلاتها بالمشرق ، أمثال : ابن مسرة الأندلسي القرطي (٣١٩) هـ وابن عربي (٦٣٨) هـ ، وعبد الحق بن سبعين ، (٦٦٩) هـ وهكذا ..

ومثل هذه الاتجاهات الفلسفية الصوفية بالمغرب ، ربطت بين التصوف ، والمعرفة والمشاهدة ، والعناية الفائقة بالجانب النفسي والعقلي ، والتجربة الصوفية في حد ذاتها . ، [١] وربما يعزي لهذا الاتجاه الفلسفي والإشراقي القول بأن الصوفي هو من " صفى ربه قلبه " فامتلأ قلبه نورا ، ومن دخل عين اللذة يذكر الله تعال ، وأن التطهر هبة وليس مكتسبا ، فيملأ أعماق الشعور اللاشعور ، بحيث يعجز كل تعبير عن تصوير لذة الحياة الروحية وجمالها ، [٢] وقد تتمثل هذه الحياة اللاشعور في غيبة الصوفي في المذكور (أي رحاب الحضرة الإلهية) ، فتصير بعد ذلك علاقة روحية متبادلة بين الإنسان أو الصوفي وربه عز وجل ، فتصبح تجربة يعيشها الصوفي ، فيغيب عن شعوره الظاهري ، مستغرقا في ذاته الباطنية متأملا حياته الروحية الوجدانية ، مستلهما معرفته الذوقيه والشوقيه ، فتتكشف له أسرار وكشوفات غيبيه لا يستطيع التعبير عن لذاتها الروحية ومتعتها العقلية فيغيب عن الوعي ، وينطق بكلمات لا تستقيم وظواهر الشريعة ، فتصير في نظر أهل الشرائع ، من قبيل (الشطح) - كأن ينطق أحدهم ويقول (سبحاني ، سبحاني ما أعظم شأني) ، أو ما في الجبة غير الله ، كما قال البسطامي ، أو يقول (ويحك أنا الحق ، أو أنا الله) كما قال الحلاج مثلا [٣] أو يصير متألها ، كما صرح السهروردي بفكرة الحكيم المتأله الفلسفية ، أو ينظر إلى الوجود فيصير في نظره وحدة واحدة مع الله تعالى ، كما رأى ابن عربي ومدرسته من بعده ، أو لا ينظر في الوجود المشاهد فلا يجد سوى الله تعالى وصفاته المطلقة ، كما صرح عبد الحق بن سبعين ، في وحدة الشهود المطلق الفلسفية [٤] أو يتأمل ذاته ، وباطنه فلا يلاحظ غيرها متمثلة في الذات العلية ، كما ذهب أصحاب الاتجاهات الفلسفية الباطنية كابن مسرة ومدرسته الباطنية

---

[١] - دكتور - كمال جعفر - التصوف - طريقا وتجربة ، ومذهبا ، صـ ٦ ، صـ ٧ .
[٢] - المصدر السابق - صـ ٧ .
[٣] - راجع عبد الرحمن بدوي - شخصيات قلقه في الإسلام - ط مكتبة النهضة المصرية - ط ١٩٤٦ م
[٤] - دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي - خصائصه ومذاهبة ، (الباب الثاني) .

من بعده والتي كان لها تأثير عميق في فلاسفة التصوف من لاهوتي اليهودية والمسيحية بالمغرب وفلاسفة الأندلس من الغربيين والأوربيين فيما بعد .

٤- ابن مسرة (القرطبي - الأندلسي) : - (٢٩٦ - ٣١٩) هـ .

- : هو محمد بن عبد الله بن نجيح بن مسرة - القرطبي - الأندلسي ، كان أبوه من قرطبة ، وعرف بمذهب الاعتزال . وكان مذهب الاعتزال - عند المعتزلة ، معروفا إلى جانب بعض المذاهب الكلامية سائدا ، أو مقبولا هناك ، كما كان الحال بالنسبة للمذاهب الفقهية - والفلسفية الأخرى ، الأمر الذي جعل ابن مسرة ، ووالده من قبله يخفي ذلك على الآخرين ، نظرا لما كان يثيره مذهب المتكلمين والمعتزلة من بحوث تتعلق بالإلهيات ، وما يصاحب ذلك من تيارات فلسفية يونانية . واستعانة المتكلمين أو المعتزلة ببعض النظريات و المصطلحات الفلسفية اليونانية للدفاع عن أصول العقيدة ، ضد التيارات الدينية اليهودية والنصرانية وغيرها ، كما حدث ببلاد المشرق العربي ، وكما أشرنا فيما سبق ، أن طبيعة الحياة الثقافية ، الدينية بالأندلس والمغرب ، يسودها الكثير من التشدد والجمود فيما يتعلق بالعلوم الأصولية والفقهية ، وخاضعة للكثير من التقلبات السياسية والدينية والتطورات المختلفة بين الازدهار الثقافي والفكري الفلسفي أحيانا ، والأفول والتشدد أحيانا أخرى .

وقد تعلم ابن مسرة علوم الدين على يد أبيه على طريقة المعتزلة ، بما تنطوي عليه من عناصر فلسفية ، وقد عرف عنه التمسك بالزهد ، فانقطع عن الناس هو وتلامذته واعتزلهم بجبل قرطبة ، يتخنث فيه ويتأمل قاعدة ذلك على سعة الخيال ، وعمق التفكير ، ويظهر أنه كان يؤمن بمبدأ التقية ، فكان مظهره ورعا تقيا ، وهو يبث تعاليمه العميقة لأخص تلاميذه ومريديه ، وإن كانت المعلومات عن حياته ، وسيرته ومعارفه المذهبية قليلة جدا ، إلا أن هناك بعض الدراسات والبحوث الجيدة كشفت عن اتجاهات بن مسرة الفلسفية والصوفية والتي تشير إلى مذهبه العميق في التصوف الباطني الإشراقي .[١]

---

[١] أحمد أمين - ظهر الإسلام - ج٤ - ص ٦٩ ، كذلك - دائرة المعارف الإسلامية .

وعلى الرغم مما أثبتته المصادر على أن ابن مسرة كان يعلم مذاهب المعتزلة لتلامذته في القدر ، إلا أن المصادر تجمع أيضا بأنه كان على مذهب (أنباذوقليس) ، وهو فيلسوف يوناني مشهور عنه رأيه في الوجود ، وأنه محكوم بمبدأين أساسيين هما : المحبة والكراهية ، والتجميع ، والتفريق بين الأشياء ،

فقد ذهب صاعد الأندلسي وتابعه القفطى من المؤرخين " إلى أن محمد ابن عبد الله الجبلي - كما اشتهر بذلك ابن مسره لاعتزاله في جبل قرطبة - الباطني القرطبي المتوفى عام ٣١٩ ه ، اشتهر بالانتماء إلى أنباذوقليس ، وأنه كان كلفاً بفلسفته ملازما لدراستها ، ثم فر من الأندلس لاتهامه بالزندقة لإكثاره في النظر لفلسفة أنباذوقليس ، وإعلانه لذلك " [١] وأنباذوقليس حكيم كبير من حكماء اليونان ، ويقال أنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة ، ومن أقدمهم زمانا ، وكذلك فأنباذوقليس معروف عند الإسلاميين ، من الكبار ، دقيق النظر في العلوم ، رقيق الحال في الأعمال ، وكان زمن النبي (داود عليه السلم) ، حيث مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد الحكمة . " [٢]

وقد ذهب بعض المستشرقين الذين عثروا على بعض آثار ابن مسره الفلسفية الصوفية ، أن كثيرا من آرائه تشبه تعاليم أنباذوقليس - الحكيم اليوناني - المشهور والذي تنسب إليه كرامات تشبه لما لدى الصوفية ، والذي لم يقتصر تأثيره الفلسفي الباطني على مفكري الأندلس المسلمين فقط بل امتد أثره في لاهوتي اليهودية والنصرانية ك

ذلك ومما لا شك أن ابن مسره في رأي كثير من الباحثين من أوائل الصوفية بالأندلس وامتد تأثيره وتعاليمه في كثير من تلاميذه - كالهاشمي ، وأبو بكر محمد والذي أخذ منه كذلك محيي الدين بن عربي (الشيخ الأكبر) ، فيما بعد [٣] بل ويعتبر كل من (سالومون بن جبرويل (١٠٢٠ + ١٠٥٠) م ويوسف بن صديق من فلاسفة اللاهوت اليهودي بالأندلس ، من أهم تلاميذ مدرسة ابن مسره الفيلسوف الصوفي الأندلسي ،

---

[١] دكتور - علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ - ص ١٤٢ .
[٢] المصدر السابق ص ١٤١ .
[٣] أحمد أمين - ظهر الإسلام - ج٤ - ص٧٠ .

فيوسف ابن صديق - الذي كان عضوا في المحكمة الربانية في قرطبة المتوفى عام (١١٤٩) م . كتب باللغة العربية كتابه " العالم الأصغر " يبدوا فيه متأثرا - بفلسفة وآراء ابن جبرويل ت عام - (١٠٥٠) م ومنه أخذ مادته عن الأفلاطونية المحدثة العربية والأنباذوقلية المزعومة - وقد كان ابن جبرويل تلميذا لمدرسة ابن مسره القرطبي ، وأخذ تعليمه وآثاره عن أنباذوقليس - من تعاليم وأفكار ابن مسره نفسه [١] .

ومن هنا يتضح تأثير ابن مسره ، في الكثير من الفلاسفة الإسلاميين واليهود على السواء .

ولكن ما هي تعاليم وآراء ابن مسره الأندلسي في دائرة التفكير الفلسفي - الصوفي الباطني ؟ .

*** آراءه - وتعاليمه ومذهبه :**

يذهب معظم الباحثين إلى أن ابن مسرة أخذ تعاليمه ، وآراءه الفلسفية الصوفية من آراء فلسفة إنباذوقليس (المنحول ، أو المزعوم) حيث أن فلسفة إنباذوقليس ليست هي على حقيقتها بل ممتزجة بالعناصر والأفكار الفلسفية الأفلاطونية المحدثة ، كما صورها الفلاسفة الإسلاميون في مصنفاتهم المختلفة ، ولذلك فإن المراجع العربية القديمة تصور تعاليم إنباذوقليس في صور متشمة ، وممتزجة أو مختلطة بالأفلاطونيين لذلك فإن فلسفة إنباذوقليس ليست أصيلة عند ابن مسرة ، بل خليط من الآثار الأفلاطونية .

وعلى ذلك : يأخذ ابن مسرة بنظرية " الفيض " الذي يسير عنده من المادة الأولى (وهي أولى الحقائق المعقولة غير مادة الإجرام) ، إلى العقل ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ، ثم المادة ، وهذه هي الجواهر الخمسة التي يصيغ من خلالها ابن مسرة الإطار العام لمذهبه في سلسلة الفيوضات المترتبة النزول ..

يرى ابن مسرة بناءً على ما سبق ، تسلسل الكائنات الكبرى ، وصدورها عن الذات الإلهية المفارقة ، أو البائنة ، عن الأشياء ، والتي تفسر بالإشارة إليها بكلمة (هو) ، وهذا التصور للذات الإلهية مشار إليه في المصادر العربية القديمة على أنه (تعاليم إنباذوقليس) ، حيث نسب غليه أن الباري لم يزل " هو به " فقط ، وهو العلم المحض ، والإرادة المحضة ، وكما ذهب إنباذوقليس أيضاً ، إلى القول بأن " المحبة والغلبة مبدآن أساسيان للوجود ،

---

[١] - دكتور - علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - ٨٦ .

والقهر صفة قريبة من الغلبة ، والحق صفة أخرى متمثلة في المنفوخ في " آدم " ، لذلك رأى ابن مسرة أن هاتين الصفتين ضروريتان لحفظ الملك والنظام على الصعيد الإنساني أيضا .

ويذكر القفطي وهو أحد المؤرخين القدماء أن لإنبادوقليس (المنحول) آراء في خلق العالم يفهم منها أنه ينكر يوم الميعاد والحشر يوم القيامة ، وهذا يفسر ما نسب إلى ابن مسرة من إنكاره لبعث الأجسام ، وقوله أن عذاب النار ليس عذابا حقيقيا .[١]

وإذا كان ابن مسرة قد أخذ عن الغنوصية ، بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وأن النفس قد هبطت من عالم إلهي نتيجة الخطيئة ، وأنها تعمل لخلاصها وعودتها على طريق التطهير الذي لا يتحقق بدون مرشد روحي وبدون تأويل نصوص الكتاب المقدس .[٢]

فإنه أخذ أيضا بنظرية الفيوضات الأفلاطونية المحدثة (عند أفلوطين) الفيلسوف السكندري ت عام (٢٠٥) م في أربعة مبادئ من المبادئ أو الجواهر الخمسة في الوجود ، فالمرتبة الثانية (العقل) ، والثالثة (النفس) ، والرابعة (الطبيعة) ، والخامسة (المادة) موجودة عند أفلوطين ، أما المرتبة الأولى أو الجوهر الأول عند أفلوطين فهو (الواحد) ، بينما نجده عند ابن مسرة (المادة الأولية المعقولة) ، وهي المادة الأزلية ، وعلى الرغم من أن أفلوطين يشير إلى فكرة (الهيولي) المعقولة التي تعتبر مقوما لعالم المعقولات ، إلا أنه لا يضيفها إلى (الواحد) الذي يصل به إلى أعلى درجة في التجريد ، فيجعله نقطة رياضية فحسب .

على أن فكرة (الهيولي) كجوهر أو مادة أزلية - معقولة ، لم تظهر عند الصوفية من قبل ابن مسرة ، فيما عدا الباطنية ، وإن كان ابن عربي قد تأثر بهذه الفكرة ، فإنه ينسب إليه تنظيم مدرسة ابن مسرة وتعاليمه وتأثره به .

ومما لا شك أن قول ابن مسرة بالمادة الأولية الأزلية المعقولة على رأس سلسلة الفيوضات ، ينتابه كثير من الغموض ، والذي يحيط بفكرة (الله عز وجل) ، وصلته بهذه المادة ، أو ارتباطه بها ، وربما يرجع ذلك إلى تأثره بالمصدر الطبيعي الأول لمذهب إنبازوقليس ، حيث يعتبر من مذاهب (الدهرية) التي تجحد الصانع ، وتضيف للمادة قوة

---

[١] دكتور - أبو الوفا التفتازاني - ابن مسرة - (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ٢٧١ .
[٢] دكتور - محمد علي ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٤٣٧ .

التولد الذاتي بفعل الحركة الذاتية ، وكان إنباذوقليس الفيلسوف الطبيعي اليوناني قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبأين رئيسيين هما : المحبة والكراهية[١]

ولذلك نجد ابن مسرة قد استخدم أيضا هذه الثنائية الحركية (رغم أنه فيلسوف مسلم يعتقد بالالوهية) - وذلك تمشيا مع الفكر الصوفي الباطني ، وقد كان لذلك صداه أيضا في مذاهب الشيعة الإسماعيلية الباطنية .

وربما أدت مثل هذه الآراء من جانب ابن مسرة إلى اتهامه بالإلحاد والزندقة ، الأمر الذي جعله يعتكف بعيدا عن الناس بالجبال ، أو فارا من الأندلس إلى جهات أخرى حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق كل المشتغلين بالفكر الفلسفي ، والصوفي أو الباطني بالأندلس .[٢]

ولكن ذلك لم يمنع أن يكون لمدرسة ابن مسرة وتعاليمه ومذهبه ، التأثير الكبير ، كما أشرنا فيما سبق - على الفكر الفلسفي الصوفي والباطني في الأندلس ، ولهذا نجد أتباعه يؤلفون نظاما باطنيا سريا ، ويجعلون على رأسه إماما يقودهم ، كما فعلت جماعة الشيعة الباطنية بالمشرق العربي الإسلامي . ويعتبر إسماعيل بن عبد الله الرعيني (٤٥٦ هـ) من أبرز أئمة هذه الجماعة في أوائل القرن الخامس الهجري ، ثم أتى من بعده أبي العباس بن العارف ، الذي أنشأ طريقة صوفية تستند إلى تعاليم ابن مسرة ، ثم تتلمذ على أبي العباس بن العارف هذا مجموعة أخرى تقوم على نشر تعاليم ابن مسرة ومذهبه منهم ، أبو بكر الملوركيني ، في غرناطة ، وابن مرجان في إشبيلية ، ثم ابن قصي في (الغارب) جنوبي البرتغال ، على غرار الطرق والجماعات أو الطوائف الصوفية المعروفة[٣] ولهذا فقد كان أثر ابن مسرة الصوفي والفلسفي واضحا في المغرب والندلس .. ومن خلال تلامذته ومدرسته الذين مزجوا جميعا بين الفلسفة والتصوف الإشراقي في الأندلس[٤].

وثمة آراء أخرى ظهرت في مذهب ابن مسرة لا نريد أن نتغافل عنها لارتباطها بسياق مذهبه بصفة عامة ، منها قوله " بحوث علم الله تعالى وقدرته وموافقته لرأي المعتزلة

---

[١] للمزيد عن فلسفة إنباذوقليس الطبيعية - راجع - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية (الفلسفة الطبيعية عند اليونان) - ط- بيروت بدون تاريخ .

[٢] دكتور - محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ - صـ ٤٣٨ .

[٣] المصدر السابق - صـ ٤٣٨ ، كذلك - دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٣٨٧ .

[٤] دكتور أبو الوفا التفتازاني - ابن مسرة - بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - جـ ١ - صـ ٢٧٢

في القول (بالقدر) ، ونفيه علم الله تعالى أجل من أن يوصف بفعل شيء وقوله بإمكان اكتساب (النبوة) [١] .

وكان منهج ابن مسرة في ذلك هو التأويل الباطني للآيات القرآنية ، لكي يؤديا ما يذهب غليه من آراء وتعاليم ، باطنية صوفية أو فلسفية .

٥ ـ الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي : وفلسفته الصوفية : (٦٣٨) هـ

أ ـ حياته ومؤلفاته ومذاهبه :

هو أبو بكر محي الدين بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الأندلسي ، متصوف مشهور من أنصار مذهب " وحدة الوجود " أطلق عليه أتباعه الشيخ الأكبر ، ويعرف بالمشرق بابن عربي بدون أداة تعريف تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي ، وكذلك محي الدين بن عربي ، والذي ولد بمرسية عام ٥٦٠ هـ ، وسمع على ابن بشكوال (٤٩٤ ـ ٥٧٨) هـ ثم انتقل إلى إشبيلية سنة ٥٧٨ هـ ، واستقر بها حوالي ثلاثين عاما متوالية ، ودرس علوم الحديث والفقه في ننس المدينة ، ثم ذهب إلى سبتة وتونس عام ٥٩٠ هـ ، وقد تزهد وتعبد وطاف بالبلدان ، رحل إلى بلاد المشرق ودخل مصر ، والشام والحجاز وبلاد الروم ثم بغداد ، وكان له توسعة في الكلام ، وذكاء وقوة خاطر وتدقيق في التصوف ، وتأليف كثيرة في العرفان . وكانت شهرته تسبقه إلى كل مكان ، وكان يقول ، أنا أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيمياء .. وحدث عن كرامات وكشوفات إلى غير ذلك من دعاوي الصوفية ، وتوفي عام (٦٣٨) هـ .

أما فيما يتعلق بأصول الفقه ، فقد كان ابن عربي على مذهب ابن حزم الظاهري في الفروع ، باطني النظر في الاعتقادات ، فقد أبطل التقليد في العقائد الدينية وإن كان ابن عربي قد حفظ القرآن الكريم ، ودرس علوم الحديث والفقه على كثير من العلماء ومع تمسكه بالإسلام ، والقيام بفرائض الإسلام وعقائده ، إلا أن نزعته الصوفية ، الباطنية قد غلبت على مذهبه ، وآرائه ومعتقداته ، فقد كان باطنيا كما ذكرنا ، رائده الوحيد هو ذلك النور الباطني الذي أفاضه الله عليه ، على ما كان يعتقد ، إذ كما سوف نلاحظ فيما بعد . إنه انغمس بكيانه ، وجزئياته في الوجود بأكمله ، إذ رأى أن الوجود كله واحد ، وأنه ليس إلا مظهراً للذات الإلهية ، مما دفعه أخيراً إلى اعتبار الأديان كلها واحدة ، متكافئة ، الأمر الذي جلب عليه

---

[١] المصدر السابق ـ صـ ٢٧١ ، كذلك دكتور كمال جعفر ـ التصوف ، (طريقاً ومذهباً صـ ٢٧٥ (حيث يشير إلى قول ابن مسرة : كون المشيئة الإلهية سراً يعني أنها أقرب شيء إلى الذات بعد العلم ، وهذا ما جعله يصفها أحيانا بأنها عرش الذات " . صـ ٢٧٥ .

العديد من الانتقادات والهجوم من جانب علماء السنة والسلف والمذاهب الإسلامية الأخرى لدرجة رميه بالزندقة ، أو المروق أحيانا أخرى [١].

ومن الأمور التي تؤخذ على ابن عربي في الفروع - والعبادات في رأي الباحثين ذهب إليه " بقوله بجواز مسح الرجلين في الوضوء ، وجواز السجود في التلاوة إلى أي جهة كانت ، وجواز إمامة المرأة للرجال والنساء ، وجواز التطهر بالماء الذي تصاحبه نجاسة إذا لم يتغير أحد أوصافه ، وعدم تأثير نزع الخف في طهارة القدم ، وعدم القضاء على تارك الصلاة إلى غير ذلك من اختياراته الفقهية . [٢]

ويبدو أن حياة ابن عربي ، مليئة بالأحداث ، والمفاجئات ، بالإضافة إلى رحلاته المختلفة بين المغرب والمشرق ، طوافا في البلاد ، مستلهما أشواقه ومواجيده ، منغمسا في بحار التأملات والمعاني الذاتية الباطنية ، تحيط به أشعاره ، وشوقياته وغزلياته من كل جانب ، في محبوبته الكبرى الذات الإلهية . فقد وضح ابن عربي حياته الأولى - وحتى دخل الطريق الصوفي " إنه تاب عن المعاصي وعاد إلى الإيمان والتقوى على أثر إحدى تجاربه الروحية فرأى عيسى عليه السلام في نومه فتاب على يديه وقال : هو شيخنا الأول رجعنا على يديه ، وله بنا عناية عظيمة ولا يغفل عنا ساعة ، ثم يقرر أنه سار على أقدام جميع الأنبياء ، وانتهى بأن سار على قدم محمد ﷺ فكان متبعا لسنته ، وقد حكى ابن عربي عن لقائه بابن رشد الفيلسوف المشهور (٥٩٥) هـ ، وما حدث بينهما من مناظرة حول ما انتهى إليه كل منهما . عن طريق النظر العقلي ، وعن طريق الكشف الصوفي . [٣] إذ عندما التقى ابن رشد الفيلسوف صاحب النظر العقلي ، بابن عربي صاحب الكشف الصوفي ن فقال له ابن رشد .. نعم ، فقال له ابن عربي ، نعم ، ثم قال ابن عربي ثانية ، نعم ولا ؟ وملخص ذلك : أنه ليس ثمة لقاء ممكن بين التفكير النظري والذوق الصوفي . [٤]

ويلاحظ المؤرخون والباحثون كثرة مؤلفات ابن عربي في شتى مجالات التصوف ، والأدب والشعر الممتزج بالمعاني والمواجيد الذاتية الصوفية ، بالإضافة إلى التأولات الباطنية للنصوص القرآنية ، وهي من الكثرة بحيث لم يستطع أحد من الباحثين والدارسين إحصائها ، ولعل أهمها : كتابه الفتوحات المكية من عشرين جزءً ، وفصوص الحكم ، ومواقع النجوم وعنقاء مغرب ، وكتاب الهو والأحدية ، وترجمان الأشواق ومسامرات

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

[٢] دكتور عبد المتعال الصعيدي - المجددون في الإسلام - صـ ٢٧٥ .

[٣] ذكر ابن عربي قصة هذا اللقاء بكتابه الفتوحات المكية - جـ ١ - تحقيق دكتور ابراهيم مدكور - عثمان يحي ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ م .

[٤] دكتور محمود قاسم ، ابن عربي (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - صـ ١٠٧ .

الأخبار في خمس مجلدات ، وكتاب تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، وكتاب مجموع الرسائل الإلهية ، ومحاضرة الأبرار .. وهكذا إلى آخر مؤلفاته التي أتى فيها بغرائب التصوف ما أتى ، لدرجة أن الناس كانوا يختلفون في أمره وقد كانت مجموعة أشعاره الصوفية مليئة بالمعاني الغزلية التي كان يخاطب فيها محبوبته ، ويصفها بصور حسية ، ومعاني ذوقية وجدانية ، بما يذكرنا بغزليات الشعراء العذريين وغيرهم - كقيس وليلى ، وسلمى ودعد ، وهكذا ، ومن ذلك قوله

إذا حل ذكركم خاطري ** فرشت خدودي مكان التراب

وأقعد في الذل على بابكم ** قعود الأسارى لضرب الرقاب

وقوله أيضا :

سلام على سلمى ومن حل بالحمى ** وحق لمثلي رقة أن يسلما

وماذا عليها أن ترد تحية علينا ** ولكن لا احتكام على الدما

وقالت : أما يكفيه أني بقلبه ** يشاهدني في كل وقت أما أما ..

إلى غير ذلك من الأشعار التي يذهب أنصار ابن عربي إلى أنه يتغزل فيه بالذات العلية - جل شانها عن ذلك .[١]

وإذا كان المذهب الرئيس عند ابن عربي يقوم على نظرية وحدة الوجود ، واستطاع أن يلم بمعظم التيارات الفكرية والثقافية من فلسفية وكلامية وإشراقية وصوفية وعمل على هضم فروع الثقافة الإسلامية على اختلاف تياراتها ، فأخرج مذهبا متجانسا إلى حد كبير ، يحل به كثير من المتناقضات التي فرقت بين أصحاب التيارات الفلسفية والصوفية وغيرها ، فإن ذلك كان يدور من خلال فكرته الرئيسية في وحدة الوجود ، أسلوبه الرمزي ومنهجه في التأويل الباطني والإشاري وطريقته في الجمع بين الظاهر والباطن ، واستخدم التعبيرات الرمزية والمجازية لتطويع النصوص والأفكار لما يدور بداخله من معان ومواجيد وتطلعات لاستلهام معاني الوجود بأكمله ، الإلهي ، والطبيعي ، والإنساني المعرفي السيكولوجي على حد سواء.

ب - منهج ابن عربي وأساليبه الفلسفية الصوفية :

كان ابن عربي فيلسوفا صوفيا ، واسع الاطلاع ، غزير المعرفة ، عميق الباطن قوي العبارة ، ملغزا شديد الإلغاز ، مؤولا تأويلا رمزيا مجازيا ، كثير الرمز والإشارة ، يمتلك قوة التعبير في الظاهر ، والباطن ، يستطيع أن يخاطب العقول والبصائر على

---

[١] دكتور عبد المتعال الصعيدي - المجددون في الإسلام - صـ ٢٧٦ . كذلك دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٣٤٥ .

اخـتلافها ، يعطـي للمـزيج المعرفـي والباطنـي حقهمـا يمـزج بيـن الأصـول الكلامـية والمصطلحات الفلسفية في ضوء فلسفته الصوفية الباطنية ، ونظريته في وحدة الوجود ، والأديان لاثبات عقيدته في الوحدة أو التوحد المطلق .. فلدى ابن عربي لغتين ، لغة الظاهر ولغة الباطن .

ومن هنا نستطيع أن نتبين منهج ابن عربي الفلسفي الصوفي ، وأساليب فلسفته الصوفية المختلفة .. وسوف نلاحظ ما لديه من نسق فلسفي ومنهجي متكامل .

يقوم منهج ابن عربي على ناحيتين هما : الظاهر والباطن ، أو لسان الحقيقة ولسان الشريعة على حد تعبير الصوفية أنفسهم ، أما الظاهر ، فهو لغة عامة الخلق وهو منهج الفقهاء والمتكلمين ، وأما الباطن : فهو لغة الرمز والإشارة - وهو منهج الصوفية الرئيس ، ويعبرون به عن المعاني والدقائق المستترة وراء ظواهر الشرع وابن عربي والصوفية يلجأون لمنهج الباطن ، لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن المعاني ، وما يحسنون من أذواق ومواجيد ، بالإضافة إلى أنهم يضيفون بما يقولون أو ما يعرفون عمق ليسوا أهلا لذلك ، مما يرمزون إليه من معان وحقائق لا يستقل العقل بفهمها ، لأنها لا تدخل في نطاق العقل ولا تقع تحت مقولاته ، ولهذا كان لزاما على الناظرين في أقوال ابن عربي أو غيره من الصوفية أن يكونوا على حذر في فهمها ، وتأويلها أو الحكم عليها ، وإلا حملها ما تحتمل ، لذلك يشير ابن عربي فيما ورد من اقواله ورموزه في كتابه " ترجمان الأشواق " فقال " ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحية ، والمناسبات العلوية ، جريا على طريقتنا ، والله يعصم القارئ من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية المتعلقة بالنفوس السماوية " [١].

وربما كان لهذا المنهج أثر في غموض أساليب ابن عربي ، بصفة خاصة ، وعند الصوفية بصفة عامة ، وقد يغلب على الظن أن هؤلاء كانوا يقصدون إرضاء أهل الظاهر ، وأهل الباطن جميعا ، أما الهدف الحقيقي عند ابن عربي ، فهو المعاني الباطنية التي يقوم عليها أصول مذهبه ، أو يتألق منها ، والتي يحاول إخراجها بشتى أساليب التخريج من نصوص الكتاب والحديث ، محاولاً أن يعبر الهوة العميقة بين ظاهر العقائد الإسلامية ، والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن طبيعة مذهبه في وحدة الوجود .

وإذا كان منهج ابن عربي يقوم على التأويل من ناحية أخرى ، فإنه لم يكن أول من استخدم التأويلات والعبارات الرمزية والإشارية ، فقد سبقه إلى التأويل الصوفي الباطني

---

[١] دكتور - أبو العلا عفيفي - ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن كتاب التذكاري لمحي الد... عربي - في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده) - صـ ٨ .

الإشاري ، عدد غير قليل من الصوفية الأوائل أمثال الحارث المحاسبي ، والإمام الجنيد ، وأبو طكالب المكي ، وأبو عبد الله التستري ت عام (٢٨٣) هـ ، والإمام الغزالي (٥٠٥) هـ ، أو غيرهم من اللاحقين ، على كل قدر فهمه وتعمقه وأسلوبه الخاص به ، إلا أن ابن عربي كان أكثر عمقا ، وأوسعهم ثقافة ، وأكثرهم إلماما بالتراث أن ابن عربي كان أكثر عمقا ، وأوسعهم ثقافة ، وأكثرهم إلماما بالتراث الإسلامي والديني والعقلي والروحي ، وقد استغل ذلك كله في طريقته في تأويله للنصوص القرآنية والأحاديث ، ومما لا شك أن ابن عربي استعمل التأويل ليس بمعنى التفسير الذي يقوم على مجرد الشرح وتوضيح المعاني والدلالات الظاهرية أو العقلية ، بل التأويل الذي عرفه واستعمله " هو توجيه " ألفاظ النصوص إلى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها " .[١]

والمثال على ذلك تفسير قوله تعالى " أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها " سورة الرعد آية (١٧) ، معناه : أن من نعم الله تعالى على عباده أنه أنزل من السحاب مطرا يرتوي منه الحيوان والنبات ، وتفيض به الوديان كل بحسب طاقته وسعته " أما تأويل ابن عربي يعني " أن المراد بالماء ، العلم ، وبالسماء ، العلم العلوي ، وبذلك يصير معنى الآية أنزل الله تعالى العلم الإلهي من العالم العلوي على قلوب أصفيائه من الأنبياء والأولياء ، ففاضت القلوب ، وهي المرموز إليها بالأودية ، بهذا العلم كل حسب استعداده " . وهكذا نرى أن التفسير يأخذ من اللفظ معناه الحقيقي ، في حين يعطيه ، في حين يعطيه ابن عربي المؤول معنى مجازيا ويعتبره مجرد إشارة أو رمز لهذا المعنى .[٢]

وإذا كان ابن عربي يستخدم الطريقتين في تناوله للنصوص والأحاديث والشرائع الإلهية والعبادات ، إلا أنه يفضل ويميل إلى الباطن ، والإشارة والرمز وهو في نظره المعنى المجازي ، ويبرر ابن عربي منهجه الفلسفي الباطني في التأويل فيقول " إن كلام الصوفية في شرح القرآن إشارات ، يشار بها على مواقع خطاب الله تعالى ، وهذه الإشارات مجهولة عند كثيرين من الفقهاء أهل الرسوم ، ولذلك يسارعون إلى إنكارها ، ويتهمون قائلها بالكفر ، فإن كل آية منزلة لها وجهان عند أصحاب الإشارات ، وجه يرونه في أنفسهم ، ووجه يرونه فيما خرج منهم لقوله تعالى " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم " سورة فصلت (٥٣) ويؤول ابن عربي هذه الآية على معنى : أن آيات الله تعالى لها وجه ظاهر وهو المعبر عنه بالآفاق ، لأن أحكامها تجري على الجوارح ، ولها وجه باطن ، أي باطن العبد و هو المعبر

---

[١] المصدر السابق - صـ ٨ - صـ ٩ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٩ .

عنه : بأنفسهم ، لأن أحكامها تجري على القلوب ، والوجه الأول (الشريعة) ، والوجه الثاني : وجه (الحقيقة) [١].

وبناءً على منهجه في التأويل ولغة الظاهر والباطن ، والرمز والإشارة يتضح لنا أسلوب ابن عربي ، ونسقه الفلسفي والصوفي الباطني ، في نظريات فلسفية صوفية تندمج من خلالها بعض العناصر والمصادر الفلسفية الأخرى ، وما تحتويه ثقافته الواسعة بالتيارات الفلسفية والدينية المختلفة .

ولعل أساليب ، وتعبيرات ، ومصطلحات ابن عربي ، قد تبدو متنوعة أو مختلفة ، لكنها تكون متسقة ومتوازنة في مجال استخدامها ، ومواقعها من حيث الدراسة ، إذ نجده يكثر أحياناً من المصطلحات المتقابلة والشروح والتعبيرات المتداخلة المتباينة ، لما كان يتمتع به من براعة فكرية ولغوية في تحليل الأفكار ودمجها في نسق فلسفي صوفي باطني متكامل وعلى سبيل المثال : نجد ابن عربي لا يقف عند حد استخدام مصطلحي الظاهر والباطن فقط . بل يذهب لإدماج مصطلحات متشابهة في الدلالة والمعنى لتوسيع دائرة الفهم الصوفي الباطني ، لذلك يسمى بالمعاني الباطنية باسم " الحكمة " في مقابل " الكتاب " الذي هو ظاهر الشرع ، وهذه المقابلة يؤول عليها قوله تعالى " ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة " سورة البقرة آية (١٢٩) ، أي يعلمهم ظاهر الشرع وباطنه ، كذلك يطلق على المعنى الباطن كلمة " الفهم " في مقابل كلمة " العلم " إذ العلم هو الإحاطة بالمعلوم ، وأما الفهم : فهو إدراك حقيقته وكنهه ، وهو وهب إلهي ، وإعلام رباني بخلاف العلم الذي هو كسب العبد ، ومن ذلك علم الفقه الذي هو علم الرسوم ، ويشير ابن عربي إلى مقولة أبي يزيد البسطامي في هذا المعنى مخاطباً علماء الرسوم ـ الفقهاء ـ : أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت " [٢].

وقد اعتبر ابن عربي فهم الأولياء للقرآن جزءً متمماً للقرآن ، ونفس معدنه لم يغفل بذلك باب النبوة العامة ، التي هي نبوة المعرفة ، وإن قفل باب النبوة الخاصة التي هي نبوة التشريع [٣]. وإن كانت بعض المصادر تشير إلى أن ابن عربي قد فضل مرتبة الولاية على النبوة ، فيما ورد من شعر عنه فقال :

مقام النبوة في برزخ   فويق الرسول ودون الولي

---

[١] نفس المصدر ـ صـ ٩ ، ١٠ .
[٢] ابن عربي ـ الفتوحات المكية ـ جـ ١ ـ صـ ٣٦٥ وما بعدها .
[٣] دكتور أبو العلا عفيفي ـ ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن كتاب التذكاري) صـ ١٠ .

فإنه بذلك قد انحرف في رأي الفقهاء وعلماء الأصول عن الشريعة ، الأمر الذي دفع كثير منهم إلى أن يتهموه بالإلحاد والزندقة ، والكفر .. [١] .

وناحية أخرى ، نريد أن نستكملها فيما يتعلق بمنهج ابن عربي وأساليبه هو ما يتلق بآيات القرآن الخاصة بالتشريع ، إذ نجده يشرح المسألة الفقهية وحكمها الشرعي كما يفعل أهل الظاهر من العلماء ، ثم يعقب عليها بما يسميه " الإشارة " ، ويبين أثرها في القلب - وهذا المنهج ألزمه ابن عربي في كتابه " الفتوحات المكية " فيما عالجه في الجزء الأول منه في مسائل الفقه والعبادات ، كالصلاة والصيام ، والزكاة ، والحج ، والطهارة ، فإذا استوفى المسألة الشرعية في ظاهر الحكم ، ذكر جانب حكمها في باطن الإنسان فيسري حكم الشرع في الظاهر والباطن معا ، أي في الجوارح والقلب معا [٢] .

وهو في رأيه أن لا تعارض بين الظاهر والباطن ، لأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق روحانية ، والإنسان مخاطب بالتكاليف في النفس والبدن معا [٣] .

جانب أخير في الأساليب المنهجية عند ابن عربي ، وهو ما يتعلق بما هو ظاهري وما هو باطني في " الحكمة " وهذا ملحوظ في كتابه " فصوص الحكم " بصورة أكثر ، وإن كان ذلك مثبوت في جميع مؤلفاته الأخرى ..

ففي كتابه فصوص الحكم ، يقرن ابن عربي اسم كل نبي من الأنبياء السبعة والعشرين الذين يتحدث عنهم ، بحكمة من الحكم ، تشير إلى المعاني الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية التي نزلت في حق هؤلاء الأنبياء ، وذلك في مثل قوله " فص حكمة إلهية في كلمة آدمية " ، وفص حكمة علية في كلمة " إسماعيلية " ، أو فص كلمة فردية في كلمة " محمدية " .. وهكذا ، والمراد بالكلمة الآدمية ، والكلمة المحمدية ، العقل الآدمي ، والعقل المحمدي ، أو الحقيقة الآدمية ، والحقيقة المحمدية ، وهذا يعني أن كتابه فصوص الحكم مجموعة من الحكم ، تفسر كل حكمة منها المعاني الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية التي وردت في كل نبي ، ولكل حكمة موضوعها الخاص ، فموضوع الحكمة الآدمية " الألوهية " والحكمة الإسماعيلية " العلو " ومعناه بالنسبة لله تعالى خاصة وموضوع الحكمة المحمدية " الفردية " . [٤]

---

[١] راجعنا : ابن تيمية - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، صـ ٨٤ طـ مكتبة صبيح ، ١٩٥٥ م .
[٢] ابن عربي - الفتوحات المكية - جـ ١ - صـ ٤٢٧ .
[٣] دكتور أبو العلا عفيفي - ابن رعبي في دراساتي (ضمن كتاب التذكاري) صـ ١١ .
[٤] للمزيد في ذلك - ابن عربي - فصوص الحكم - تحقيق دكتور أبو العلا عفيفي - طـ مكتبة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ م ، كذلك دكتور أبو العلا عفيفي - ابن عربي في دراساتي - صـ ١٠ .

ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة البسيطة لهذه الطريقة التي يتبعها ابن عربي في كتابه " فصوص الحكم " بما يشير إلى انحرافه بالتأويل الباطني عن ظواهر الشريعة والعقيدة ونصوصها ومدلولاتها المرادة ، في رأي كثير من العلماء والباحثين .

فقد ذهب ابن عربي في التأويل بما لا سند له من اللغة أو العرف ، كأن يقول في الفص " الموسوي " أن التابوت الذي وضع فيه موسى عليه السلام هو " جسمه " ، وأن " اليم " الذي ألقي فيه هو " العلم " الذي حصله بواسطة هذا الجسم .

أو يقول في الفص " النوحي " : أن نوحا دعا قومه ليلا أو من حيث عقولهم (فإن العقول غيب) ، ونهارا : أي من حيث ظاهر صورهم .

ويقول كذلك في تأويل " رب اغفر لي " أي استرني ، من الغفر بمعنى الستر و " ولوالدي " أي من كنت عنهما ، وهما : العقل والطبيعة " ولمن دخل بيتي " ، أي قلبي ، " المؤمنون " أي مكلن العقول ، " والمؤمنات " أي من النفوس ، ولا تزد الظالمين ، أي أهل الغيب ، لأن الظالمين مشتقة من الظلمة وهو الغيب .

ويقول في تأويل " الريح " إشارة إلى الراحة ، وريح قوم عاد أراحتهم من هياكلهم المظلمة - أجسامهم - وأن العذاب ، مشتق من العذوبة وعلى ذلك فإن عذاب أهل النار ضرب من التعليم ، إذ لا عذاب على الحقيقة ، ومآل الكل إلى النعيم ، وفي ذلك يتشهد ابن عربي فيقول :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم   على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد   وبينهما عند التجلي تباين [١]

ومما لا شك أن مثل هذه التأويلات ، لا سند لها من اللغة ، أو الحقيقة أو العرف مما استرعى انتباه كثير من الباحثين والعلماء ولمقاومة مثل هذه التخريجات المنحرفة عن نصوص الكتاب والسنة ، ولا سند لذلك من الشريعة ، وقد رمي ابن عربي بالكفر والزندقة من المعاصرين لمذهبه وأساليبه . [٢]

جـ : مذاهب التصوف الفلسفي عند ابن عربي : -

لا شك أن للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي مذاهبا فلسفية صوفية لها أهميتها ومكانتها في مجال التفكير الفلسفي والصوفي الإسلامي والعالمي بصفة عامة ، واحتل ابن عربي مكانة بين الفلاسفة والمتصوفين ، وكان لآرائه صداها الواسع بين المغرب العربي ،

---

[١] للمزيد من الدراسة والتعليقات - راجع : ابن عربي - فصوص الحكم - صـ ٩٤ .

[٢] كذلك كتابنا : دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي وخصائصه ومذاهبه (الفصل الثالث) صـ ٢٨ أو ما بعدها ، كذلك دكتور أبو العلا عفيفي - ابن عربي في دراساتي - صـ ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، كذلك دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٣٤٦ .

وبلاد المشرق ، بل وفي دوائر الفكر الفلسفي والديني الأوربي منذ عصر النهضة وحتى العصور المتأخرة ولعل المنهج الذي سلكه ابن عربي ، وأساليبه الفلسفية الصوفية المختلفة لفتت أنظار الباحثين والمفكرين لأهمية الكشف عن أصول مذاهبه وعناصرها وكما سوف نرى أن الثقافة الواسعة ، وكثرة اطلاع ابن عربي على تيارات التفكير الفلسفي والصوفي الباطني لدى الفرق والمذاهب الإسلامية واليونانية بالإضافة إلى التراث الديني الإنساني ، كان له أثر كبير في بلورة معظم آرائه وتجاربه الصوفية ، وكذلك براعته الفائقة في تأويل النصوص والأحاديث والآثار الدينية على مراده الصوفي والباطني ، حتى خرج لنا بعده مذاهب جديرة بالبحث والدراسة .

* : مذهب وحدة الوجود : ويعتبر هذا المذهب عند ابن عربي من ضمن العلامات المميزة لفلسفته الصوفية . فهو معروف في دوائر البحوث والدراسات الصوفية الإسلامية والأوربية ، بأنه صاحب مذهب وحدة الوجود والذي يدور حوله معظم آرائه وتحليلاته الفلسفية والصوفية ، وفي ضوء هذا المذهب يؤول آيات القرآن الكريم والأحاديث والآثار الدينية ، وتطويع كل ذلك على هذا المذهب .

ويقوم هذا المذهب عند ابن عربي " على أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسمائها ، لا تعد فيها إلا بالاعترافات والنسب والإضافات ، وهي قديمة أزلية لا تتغير ، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي " الحق " وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هي " الخلق " فهي الحق والخلق ، والواحد والكثرة ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات ، لكنها متناقضات لاختلاف العبارات لا في الحقيقة . [1]

وقد تبلور مذهبه في فكرة وحدة الوجود ، من خلال أهم كتبه - التي تحتوي خصائص مذهبه ، ويستغرقها بين الظاهر والباطن ، فصوص الحكم ، والفتوحات المكية ، يقول ابن عربي : " فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها " ، أو بعبارة أخرى " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " [2] ، إذ يقرر في هذه العبارة وجود الأشياء ووجود خالق لها ، كما يقرر الوحدة العينية للاثنين : الخالق ، والمخلوق ويدلل على ما ذهب إليه من خلال ما ورد من عبارات ورموز في هذين البيتين من الشعر : يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فإنك الضيق الواسع [3]

---

[1] دكتور أبو العلا عفيفي - ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري) صـ ١٥ .
[2] ابن عربي - الفتوحات المكية ، جـ ٢ - صـ ٦٠٤ ، ٦٠٥ .
[3] ابن عربي - فصوص الحكم - صـ ١٣٩ وللمزيد ما بعدها .

وفي مجال آخر يقول : [١]

فلما نظرت عينه إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه

إذن فلا فرق في نظره بين الواحد والكثرة ، أو الحق والخلق ، إلا بالاعتبارات والنظر العقلي ، أما العارف فيدرك بطريق الذوق والوجدان وحدهما .

وعلى هذا فمذهب ابن عربي هنا (واحدي) ، (لا ثنوي) إلا إذا اعتبرنا الثنوية (أي الإثنية) في الصفات لا غير ، لأنه كثيراً ما يصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمتقابلات - وكما أشرنا من قبل في تحليل أساليب ابن عربي ومنهجه - أمثال ذلك يقال بين الحق ، والخلق ، والظاهر ، والباطن ، الأول والآخر ، والمشبه والمنزه ، أما الحقيقة في ذاتها فهي واحدة لا تقبل كثرة ما . [٢]

ويرى بعض الباحثين أن فكرة أو مذهب ابن عربي في وحدة الوجود يستند من طرف آخر إلى مذهب الجواهر والأعراض عند متكلمي الأشاعرة ، فالذات الإلهية أو العين الواحدة التي هى اصل كل شيء تقابل " الجوهر " عند الاشاعرة ، والمجالي المختلفة التي تظهر فيها هذه الذات ، تقابل الأعراض والأحوال عندهم ، واختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عند الأشاعرة ، يقابل ما يسميه ابن عربي " بالخلق المتجدد " وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد ، والفرق بين مذهب ابن عربي ومذاهب الأشاعرة إنما ينحصر في أن ما يسميه الأشاعرة بالجوهر ، يسميه ابن عربي الذات الإلهية ، وحقيقة مطلقة ، وحقا باطنا ، وما يسمونه بالأعراض والأحوال ، يسميه هو : بالخلق ، والعالم الظاهري ، وعالم الحس أو المحسوسات .. إلخ .

ولم يحاول ابن عربي ، بناءً على هذه الفكرة في وحدة الوجود ، أن يقيم الدليل على وجود الله عز وجل أو وجود الحق تعالى ، ولا على وحدة الحق والخلق ، إذ أن وجود الحق تعالى غني عن البرهان لأن الحق تعالى ظاهر بصور جميع الموجودات ، ولا شيء أظهر من الوجود ، ولا أعرف منه ، وأما وحدته مع الحق ، فليست مما يقوم عليه دليل منطقي ، بل طريق إدراكها الذوق لا غير ، ثم يظهر ابن عربي عجز العقل عن إدراك الحقائق ، ويصف القلب وأسراره وأذواقه وإدراكاته ، بما يوضح نظريته الفلسفية في المعرفة وماهية النفس الإنسانية [٣]

ويعتبر ابن عربي من أكبر الصوفية الناشرين والمتمسكين بفكرة وحدة الوجود والقول بأن الله تعالى والعالم شيء واحد ، يختلفان في الصورة فقط ، ولا يختلفان في الحقيقة

---

[١] ابن عربي - الفتوحات المكية - جـ ٢ - صـ ٦٠٤ .

[٢] دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - صـ ٣٤٦ .

[٣] المصدر السابق - صـ ٣٤٦ - ٣٤٧ .

، وأن رؤية الأشياء مختلفة كخداع للحواس ، ومطاوعة للعقل الإنساني القاصر ، فالحقيقة في الكل واحدة ، وهذا لا يدرك بالعقل ، بل يدرك بالقلب ، وعلى ذلك فليس هناك خالق ومخلوق إلا في الظاهر المألوف ، بل هناك خالق ومخلوق ، وحق وخلق ، وظاهر وباطن ، وأول وآخر ، ويرى ابن عربي كذلك : أن كل المخلوقات من جماد ونبات ، وحيوان وإنسان خاضع لهذا المعنى ، وأنها تسير على مقتضى طبيعتها وحقيقتها ، بحكم القانون الإلهي ، وبناء على ذلك يقيم ابن عربي مذهبه في وحدة الأديان بلا تفرقة بين اليهودية والنصرانية والإسلام [١].

ويبدو مذهب ابن عربي في وحدة الوجود في الظاهر غير مقبول من الناحية الشرعية ، لأن الشريعة تفصل بين الخالق والمخلوقات ، فالله عز وجل هو الخالق ، وسائر الموجودات مخلوقة ، مفتقرة إلى عنايته ، لكن إذا تأملنا فكرة ابن عربي في هذا المجال ، فقد تخرج بشيء من الإبداع الفكري الفلسفي والصوفي العميق .

فمن ناحية " يرى ابن عربي أن لا موجود مع الله تعالى ، فهو الوجود الحق ، والوجود كله ، ولا موجود على الحقيقة سواه إذن وقد ثبت للحقيقة أنه ما في الوجود إلا الله عز وجل ، ونحن إن كنا موجودين ، فإنما كان وجودنا به " [٢] ووجوده تعالى في غني عن الدليل ، إذ كيف يصح التدليل على من هو عين الدليل إذن وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة ، فالله عز وجل حق في ذاته ، وخالق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها "[٣]

والواقع أن ليس ثمة خلق على نحو ما يذهب المتكلمون ، بل مجرد فيض وتجل ، فالموجودات كلها تجليات إلهية وتعبير عن صفات قدسية ، فما وصفنا الباري يوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى ، [٤] وما دام الأمر تجلياً - فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعلة أو غاية ، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها .

هذه هي حقيقة فكرة الوجود عند ابن عربي ، ونلاحظ في هذا التصوير ، أن الألوهية معنى مجرد غير مشخص ، ولا يكاد يوصف ، وصفه الإله الوحيدة هي الوجود ، وتضاف إليها صفة العلم ولكنه علم مقصور على ذات الله تعالى ... لكن هذا التفسير عند ابن عربي لا يتفق مع العقيدة الأصولية عند الأشعرية ، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التي

---

[١] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٧٢ .
[٢] ابن عربي - الفتوحات الملكية - ج١ - ص ٣٦٣ .
[٣] ابن عربي - فصوص الحكم - ص ١٣٠ .
[٤] دكتور - إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - ج٢ - ص ٧٣ .

تثبت لله عز وجل صفات : كالقدرة والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، ويبدوا أن ابن عربي كان مترددا بين فكرتين ، فكرة : " إله وحدة الوجود اللانهائي المطلق " وفكرة إله الكتاب والسنة الذي عنى الأشاعرة من المتكلمين أهل السنة ، بشرح صفاته وتحديدها ، لكن غلبة عليه الفكرة الأولى التي لم تتفق مع أصول الكتاب والسنة وعقائد جمهور أهل السنة [١] لذلك كانت موضوع نقد وترجيح دائم وطعن في عقائد ابن عربي ومدرسته .

❋: ومن ناحية أخرى فإن فكرة وحدة الوجود عند أبن عربي هذه تضيف شيئا آخر من الابتكار الفلسفي ، بما يشبه ما نجده عند بعض الفلاسفة في العصر الحديث ، " إذ يقرر أن الحياة تسري في كل شيء ، وأن العالم يتكون من ذرات روحية تحتوي كل ذرة منها على ما لا نهاية له من التغييرات وهذه التغييرات أساس لما يسميه هو بالخلق الجديد ، يضاف إلى ذلك أن ابن عربي يعتقد أن كل ما يحدث في العالم إنما هو تحقيق لبعض المعاني الإلهية التي لا نهاية لها ، وأن القانون الأسمى الذي تخضع له الكائنات في هذا العالم ، هو قانون (التجانس الأزلي) فالله هو الذي يخلق أفضل عالم ممكن ، وهو حر في اختيار هذا العالم الأفضل ، وتتعاون الأسماء الإلهية في خلق هذا العالم ، والله تعالى يخلق كل جميل أحسن وجمال العالم يرجع إلى ظهور طبائع الصنعة الإلهية فيه ، وليس هناك تعارض بين الحكمة وحرية الإرادة الإلهية فيه ، وليس هناك جبر أو حتمية مطلقة في أن تكون أفعال الله تعالى غاية في الكمال ، وأن يخلع على العالم من الكمال خلق العالم ، وهناك حكمة وعدل ، ويجب على الإنسان أن يرضى بالواقع .. [٢]

وقد نلاحظ أن منهج ابن عربي دائما مزدوج على ناحيتين ، الناحية الأولى يأخذ بالظواهر الشرعية ويبين ضرورة احترام أمر الشرعية ، ولا يستخدم التأويل الصوفي والفلسفي الباطني ، فيشرح المسائل والقضايا الشرعية على طريقة الفقهاء وعلماء الظاهر (ربما يرجع ذلك لتأثره بمنهج الإمام ابن حزم الظاهري) . والناحية الثانية : يستخدم التأويل الباطني والصوفي لأن ظاهر الشرع في نظره قد لا يعبر إلا عن أحد جانبي الحقيقة ، أما الجانب الثاني فهو المراد والمقصود الحقيقي ، لذلك لا تستغرب ما يأتي على لسان ابن عربي من تأويلات فلسفية ومزيج من التصوف القلبي الوجداني الذاتي للنصوص والقضايا الشرعية ، في الوجود ، والطبيعة والإنسان ، والنفس والأخلاق ..

❋: وتوجد عند ابن عربي نظرية أو مذهب آخر يتسق تماماً مع مذهبه في وحدة الوجود . وهو مذهبه في " وحدة الأديان " مما يدل على الاتساق الفكري الفلسفي الصوفي عنده ،

---

[١] المصدر السابق ـ ص ٧٣ .

[٢٢٢] دكتور ـ محمود قاسم ـ ابن عربي (حيث منشور ضمن الكتاب التذكاري) ـ ص ٢٠٧ .

ونستطيع الاستدلال على ذلك من خلال عدد من النصوص النثرية والشعرية في مؤلفاته المختلفة ، وإن كانت هذه النزعة لم تقف في محيط فلسفة ابن عربي الصوفية الباطنية فحسب ولكن ربما كان لها إرهاصات أخرى عند فلاسفة الشيعة الباطنية والصوفية المتقدمين على عصر ابن عربي ، مثل جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء ، منذ منتصف القرن الرابع الهجري بالمشرق ، وهم فلاسفة الدعوة الشيعية الإسماعيلية ، مشبعة بالآثار الغنوصية الفارسية ، واليونانية ، إذ نجدهم قد أدرجوا جميع الأنبياء والديانات في سلك الديانة الواحدة ، والفلسفة التي تعبر عن روافد فلسفة اليونان ، كأفلاطون ، وسقراط ، وأرسطو ، وفيثاغورس ، وزرادشت ، ما هي إلا معبرة وناطقة بلسان الأنبياء والرسل ، كإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد عليهم السلام .. [1]

وعلى ذلك فإن مذهب ابن عربي في وحدة الأديان ينتهي في تصوره الصوفي الفلسفي : بأن الدين كله لله تعالى ، إذ أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلي للحق معبود فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي اعيان ، وعبادة الله في تلك الصور من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي ، ومن هنا فإن العبادة الباطلة هي التي يقف فيها العبد عند مجلي واحد يقصر عليه عبادته ، من دون بقية المجالي . ويتخذ من هذه المجالي معبودا يسميه إلها ، كما أن العبادة الصحيحة هي ان ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال الحقيقة ذاتية واحدة ، هي حقيقة الإله الواحد .

وعلى ذلك يشير ابن عربي لمجمل مذهبه بقوله :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ** فمرعى لغزلان وديراً لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ** وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ** ركائبه فالدين ديني وإيماني [2]

---

[1] للمزيد - أخوان الصفا - الرسائل " مجموعة رسائل أخوان الصفا " تحقيق خيري الدين الزركلي - ط بيروت ١٩٥٨ م .
كذلك : دكتور عبد القادر محمود - الفلسفة الصوفية في الإسلام - صـ ١٣٢ ط دار الفكر العربي ١٩٦٧ م . (من الجدير بالذكر أن مجموعة رسائل أخوان الصفاء التي تحتوي مذاهبهم الفلسفية والباطنية وأصول الدعوة الإسماعيلية الشيعية ونظرياتهم في الوجود والطبيعة والإلهيات والوحي ، القرآن والكتب السماوية والعلوم الأخرى ، عرفت ونقلت إلى بلاد المغرب العربي والأندلس ، وقرأها فلاسفة وصوفية المغرب) .

[2] نظرنا المصادر الآتية : أ - ابن عربي - فصوص الحكم - صـ ١٤٦ - صـ ٢٤٨ .
ب - ابن عربي - الفتوحات المكية (السفر الثالث - صـ ١٩٣ (إذ تحدث ابن عربي عن سر المنازل وتجليات الله تعالى في الصور) .
جـ - دكتور - محمد مصطفى حلمي - الحياة الروحية في الإسلام - صـ ١٨٣ ، ١٨٤ - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

ويبدو أن نظرية ابن عربي في وحدة الأديان هذه ، انسحبت عليها مذهبه في وحدة الوجود ، أو تحقيق الوحدة المطلقة في الوجود ، إذ ليس موجود على الحقيقة إلا الله تعالى ، بالإضافة إلى إيمانه العميق بالحب الإلهي وشوقه وهيامه في الحب الإلهي المطلق شأنه شأن كثير من الصوفية إذ يقول " بوحدة المحبوب ، وإن تعددت صوره ، وإن الحق تعالى ، هو المحبوب على الإطلاق ، ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود " [١].

ومما لا شك أن لحظات الحب والعشق ، وما عبر عنه ابن عربي بلحظات التجلي قد انعكست على جميع أفكاره ومذاهبه ونظرياته ، بما يذكرنا بالأفلاطونية المحدثة ، فكل إنسان ميسر لما خلق له ، وليس في باطن الأمر إلا الله عز وجل وهذا لا يمنع من أن الخلق يعشق الحق ، فهي كلها اعتبارات فالشيء عادة يحن إلى جنسه ، ولولا ذلك لما كانت الجاذبية المبعوثة في عالم الأرض والسماوات ، وقد تأثر كما أشرنا ، بالتعاليم الأفلاطونية الحديثة ، في قوله " بلحظات التجلي " . فقد عرف عن أفلوطين زعيم هذا المذهب أن الحق تجلى له مرة ، فكاد أن يصعق ، (وهي لحظات الانجذاب عند أفلوطين) [٢] .

والحقيقة عند ابن عربي هي أن الأسماء المختلفة هي في الواقع أسماء لمسمى واحد ، وهي الحقيقة الوجودية وضعت للفهم والتفاهم ، ويستدل على ذلك من القرآن قوله تعالى : ـ " وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا " سورة الحجرات آية (١٣) والله تعالى خلق آدم على صورته [٣] والذي يقرأ مؤلفات ابن عربي ، كالفتوحات المكية ، وفصوص الحكم ، وترجمان الشواق ، وعنقاء مغرب وغير ذلك ، ليعجب أشد العجب من سعة خياله ، وقدرته على التعبير والتأويل ، وقد عرف عن ابن عربي أنه ، وهو بمكة المكرمة ، كان قد أحب فتاة تسمى " نظام " ألف فيها كتابه " ترجمان الأشواق " ظاهره عشق وهيام ، وباطنه حب لله تعالى والفناء فيه [٤] ولا نعجب من ذلك ، فقد كان عمر بن الفارض ت عام (٦٣٢) هـ ، بمصر ينتهج هذا المنهج وجملة قصائده في تائيته الكبرى ، يعبر عن ذلك الهيام والعشق

---

[١] دكتور ـ أبو العلا عفيفي ـ ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري) صـ ١٩ .

[٢] دكتور ـ محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ـ جـ ٢ ـ (التاسوعات) لأفلوطين ، ٤ ، ٥ ، ٨ .. ط .

[٣] هذا الحديث " أن الله خلق آدم على صورته " ورد في معظم كتب الأحاديث ، وعند الدارقطني في كتابه الصفات ـ صـ ١٦ وما بعدها ، طبعة حديثة بدون تاريخ . (وقد فسره معظم العلماء بأن الله تعالى خلق آدم على صورته التي وضعها وعلمها بعلمه الأزلي ، وليست تشبه لله عز وجل ، بل يعبر عن مكنون علم الله عز وجل في إرادة خلق آدم بصورته التي عليها) .

[٤] أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٤ ـ صـ ٧٣ .

والحب بالنسبة للمحبوب ، وعبر عن ذلك بكثير من الخيال والرمز ، كابن عربي بالمغرب [١]

*: ولعل من أعمق نظريات ابن عربي الفلسفية الصوفية في مذهبه " الحقيقة المحمدية - أو الإنسان الكامل " ، وعلى طريقة وأساليب ابن عربي الفلسفية في المقابلة بين النظريات والمصطلحات والدمج بينها بحيث تعبر الكلمات والمصطلحات المتقابلة عن بعضها البعض الآخر ، وهي إن كانت طريقة شاعت بين فلاسفة التصوف والباطنية ، إلا أنها عند ابن عربي ، صفة خاصة ، إذ نجده يعتبر هذه النظرية في الحقيقة المحمدية ، هي المعبرة عن معنى الإنسان الكامل ، والكلمة الإلهية ، وروح الخاتم ، وحقيقة الحقائق ، فنحن إذن أمام نظرية في الكلمة الإلهية ، والسر الإلهي الساري أثره في الوجود بأكمله .

وعلى ذلك يستعمل ابن عربي " الكلمة الإلهية " في معان مختلفة ، ويطلق عليها أسماءً متباينة بحسب الجهات التي ينظر إليها منها (وفي نفس المجال تعبر عن معنى واحد ، وفكرة واحدة ألا وهو السر والروح الإلهي المنطلق في أعماق الوجود والبادي اثره فيه) .

فمن الناحية الميتافيزيقية يعتبرها قوة عاقلة سارية في الكون بأسره ، ومبدأ تكوين الحياة ، والتدبير ، والكلمة ، بهذا المعنى في مذهب ابن عربي ، تحل محل " العقل الأول " عند مذهب أفلوطين ، أو " العقل الكلي " في مذهب الرواقيين ، وربما كانت أقرب إلى فكرة العقل الكلي في الوجود أكثر ، وهي من الناحية الصوفية الأصل الذي يستمد منه كل علم إلهي ، وهي منبع الوحي والإلهام ، ويسميها ابن عربي كذلك " الحقيقة المحمدية " ، " وروح الخاتم " ، ومشكاة خاتم الرسل " التي محلها سر القلب من كل صوفي .

وقد يسميها أيضاً " آدم " والحقيقة الآدمية " ، " والحقيقة الإنسانية " ، والإنسان الكامل " .

ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها " حقيقة الحقائق " أو يعتبرها سجلا أحصي كل شيء فيه ، ويسميها " الكتاب " والعلم الأعلى " [٢].

ولنذهب مع ابن عربي - خلال الفتوحات المكية - ورسائله الأخرى ، لكي نستجلي أقواله وفحوى مذهبه الفلسفي في هذه المسألة ، في نسق فلسفي صوفي متكامل " يقول ابن

---

[١] دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي وخصائصه - صـ ٤٣٣ - فصل ابن الفارض والعشق الإلهي .
كذلك - ابن الفارض - ديوان ابن الفارض - صـ ٩٣ ، ٩٤ - ط المكتبة الحسينية بمصر ١٩٥٢ م .
[٢] الدكتور أبو العلبا عفيفي - ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن كتاب التذكاري) - صـ ١٨ ، ١٩

عربي " في معرفة بدء الخلق الروحاني ومن هو أول موجود فيه في آخر الأبيات التي نظمها :

فالحمد الذي أنا جامع ** لعلومها ولعلم ما لم يعلم [١]

ويلخص ابن عربي بهذا البيت من منظومته الشعرية نظريته في الحقيقة الأولى للوجود ، والذي خلق العالم والوجود من باطنها وأصلها وجوهرها ، وعنها فاضت الكمالات العلمية (وهي الحقيقة المحمدية) الجامعة للعالمين الأكبر والأصغر .

يقول ابن عربي " بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية ، ولا أن يحصرها لعدم التحيز ، ومما وجد العالم ؟ وجد من الحقيقة المعلومة ، والتي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وفيم وجد ؟ وجد في الهباء ، وعلى أي مثال وجد ؟ وجد في مثال الصورة المعكوسة في نفس الحق ، ولم وجد ؟ وجد لإظهار الحقائق الإلهية ، وما غايته ؟ غايته التخلص من المزجة ، فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغايته أي غاية العالم إظهار حقائقه ، أي حقائق الحق ، أو حقائق الخلق ، ومعرفة أفلاك أكبر من العالم ، وهو ما عدا الإنسان ، والعالم الأصغر يعني الإنسان ، روح العالم وعلته وسببه . [٢]

وتفصيل ما سبق عند ابن عربي ، للوصول إلى الكشف عن " الحقيقة المحمدية " وأسرارها ومعانيها ودلالاتها .. يقول " كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان ، لم يرجع إلى الله تعالى من إيجاده العالم صفة لم يكن عليها ، وسمي قبل خلقه بالأسماء التي يدعو بها خلقه ، ولما أراد الله تعالى وجود العالم على حد ما عليه بعلمه بنفسه ، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلبي من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية ، انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء ، وهي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور ، وهذا هو أول موجود في العالم ، والله تعالى تجلى بنوره إلى ذلك الهباء (الهيولي الكل عند أصحاب الأفكار) ، فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده ، كما تقبل زوايا البيت نور السراج ، على قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه ، ولم يكن أقرب إلى ذلك النور الإلهي قبولا في ذلك الهباء " إلا حقيقة محمد ﷺ " والمسماه " بالعقل " فكان سيد العالم بأسره ، وأول ظاهر في الوجود ، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ، ومن الهباء ، ومن الحقيقة الكلية في الهباء ، وجد عينه وعين العالم من تجليه . [٣] فهذه هي جوهر الحقيقة المحمدية ومنها وجد العالم بأسره ، وفيضه من كمالاتها النورانية ، وروحانية النشأة المحمدية ، وأوليتها في الوجود الروحاني .

---

[١] ابن عربي - الفتوحات المكية - (السفر الثالث) .
[٢] المصدر السابق - صـ ٢٢٠ .
[٣] المصدر السابق - صـ ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

ثم يشير ابن عربي إلى بعض الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في هذه الأولية منها قوله " أنا سيد ولد آدم ولا فخر " [١] وفي صحيح مسلم " أنا سيد ولد آدم يوم القيامة " [٢] وقوله ﷺ " كنت نبيا وآدم بين الماء والطين." [٣] ويريد أن يوضح هنا أن الله تعالى أخبر نبيه ورسوله ، بمرتبته وهو روح قبل إيجاده الأجسام الإنسانية ، كما أخذ الله تعالى الميثاق على بني آدم قبل إيجاده لأجسامهم ، ألحقنا الله تعالى بأنبيائه ، بأن جعلنا شهداء على أممهم معهم حيث بعث من كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم وهم الرسل ، فكانت الأنبياء في العالم نوابه ﷺ من آدم إلى آخر الرسل عليهم السلام [٤].

إذن فالحقيقة المحمدية موجودة وأولية في الوجود ، ومبثوثة في أرجاء الكون والموجودات ، وروحانيتها أصل الروحانيات التي تتبعها مستمدة منها حتى قيام الساعة ، والروح المحمدي هي المديرة ، ولها وجود في عالم الغيب ، وعليه كان استدارة الزمان وميزان الكون والموجودات والوجود كله .

ولما كانت الحقيقة المحمدية على هذه الصورة من الأولية ومشبعة بالكمالات العلمية والعملية ، كما يصورها ابن عربي بفلسفته الرمزية الصوفية ، فلا شك أنها تعبر عن فكرة أخرى شاعت وظهرت عند عدد كبير من فلاسفة الصوفية الآخرين ، وهي فكرة أو نظرية " الإنسان الكامل " الذي تتحقق فيه الكمالات الإنسانية علما وعملا ، وهو الروح الساري أثره في الزمان وعالم الأكوان ، ويشير ابن عربي في السفر الثالث من الفتوحات المكية إلى الإنسان الكامل " بأنه أكمل نشأة ظهرت في الموجودات ، وهي الإنسان عند الجميع ، لأن الإنسان الكامل وجد على صورة لا الإنسانية الحيوانية ، والصورة لها الكمال [٥] وأعتقد أن ابن عربي ربما يشير إلى معنى الحديث القدسي " إن الله خلق آدم على صورته " [٦].

فالصورة التي خلق الله تعالى آدم عليها هي أكمل صور الإنسانية فيعلمه سبحانه وتعالى ، وهي التي خلق على مثالها الإنسان ، والنور المحمدي هي الروح الإلهي التي نفخ الله تعالى منه في آدم .

---

[١] حديث صحيح - رواه ابن ماجة في سننه .
[٢] رواه عبد الله بن عمر ، وأخرجه مسلم وابن ماجة والترمزي .
[٣] المصدر السابق - وورد هذا الحديث في معظم كتب أهل السنة والأحاديث الصحاح .
[٤] ابن عربي - الفتوحات المكية - السفر الثالث - صـ ٢٩١ ، ٢٩٢ .
[٥] المصدر السابق - صـ ٦٤ .
[٦] حديث قدسي " إن الله خلق آدم على صورته " - ورد في صحيح البخاري جـ ١ - صـ ١١٥ ، صـ ٩٨ ، مسند أحمد جـ ٢ - ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٢١٥ ، ٣٢٣ ، ٣٣٤ ، ٤٦٣ ، ٥١٩ ، وعند الدارقطني - كتاب - الصفات

فالحقيقة المحمدية هي مبدأ الحياة ، ومركزها في العالم ، الإنسان الكامل الذي هو روح محمد ﷺ ، وفي الأولياء الصالحين .

ومما لا شك أن مذهب ابن عربي في نظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية ، متسق ومتكامل في معظم مؤلفاته عن التصوف الفلسفي ، ففي رسالته " عنقاء مغرب " نقتطف بعض العبارات في الاستدلال على ذلك يقول " وأول النشأ ، نشأة سيدنا محمد ﷺ على أكمل وجه وأبدع نظام بحر اللؤلؤ والمرجان المودع في العالم الأكبر والإنسان ، برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدانية في الحضرة الأحدية ، ومنها سلخ هذا العالم ، واقتطع العالم كله تفصيلا على تلك الصورة ، ثم يشير أيضا إلى أن الصورة الآدمية الإنسانية كانت ثوبا على تلك الحقيقة المحمدية ، النورانية ، ثوبا يشبه الماء والهواء في الحكم والدقة والصفاء ، فتشكل بشكله ، فصار حضرة الأجناس إليه يرجع الجماد والناطق والحساس ، ومحمد ﷺ نسخة الحق بالأعلام ، وكان آدم نسخة منه على التمام ، وكنا نحن نسخة منهما عليهما السلام ، وكان العالم أسفله وأعلاه نسخة منا .[١] وهكذا نجد أن ابن عربي يخرج من نظرية الحقيقة المحمدية - إلى الإنسان الكامل ، ثم ينتهي بنظرية أخرى هي المضاهاة بين العالمين الأكبر والأصغر - الأكبر العالم الروحاني ، والأصغر الجسماني ، أو عالم الملكوت والسماوات ، وعالم الملك والطبيعة والإنسان ..[٢]

ومن الجدير بالذكر أن ابن عربي يشير إلى الإنسان الكامل بالمعنى الأسمى وأورد ذلك كذلك في رسالة له أخرى بعنوان " عقلة المستوفز " كذلك نجد صدا واسعا لنظريات ابن عربي في الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية في كتاب متأخر عن ابن عربي ومن مدرسته عند عبد الحكيم الجبلي ت عام (٨٠٥) هـ ، يسمى كتاب الإنسان الكامل [٣].

وعن هذه الطريقة استطاع ابن عربي أن يضع نظرية عامة على قمة مذهبه الفلسفي الصوفي ، ويعطيها انطباعا وتفسيرا يمتدان إلى كل اتجاهات بنائه المذهبي ، مستثمرا كل ما

---

[١] ابن عربي - عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب - صـ ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ إلى صـ ٣٨ - ط أولاد صبيح بالأزهر ١٩٥٤ م .
- كذلك للمزيد - ابن عربي - شجرة الكون - صـ ٢٣ ط صبيح بالأزهر ١٩٦٧ م .
[٢] الجدير بالذكر أن نظرية المضاهاة هذه بين العالمين الأكبر والأصغر شائعة بين الصوفية والفلاسفة والباطنية من فلاسفة الشيعة عند جماعة أخوان الصفاء وغيرهم - راجع رسائل أخوان الصفاء - أماكن متفرقة .
[٣] عبد الكريم الجبلي - كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - جـ ١ ، جـ ٢ - ط الحلبي ١٩٧٠ م .

وصله من روايات وأقوال تتعلق بالإنسان الأول ، وبالنبي والولي ، مفهومين بالمعنى الغنوصي .[١]

* ولعل نظرية " المعراج الصوفي " وصلته بالمعراج " النبوي " من المسائل الهامة التي لعبت دورا هاما في الفكر الفلسفي الصوفي ، ولدى أصحاب الطرق الصوفية كذلك ، لما لهذه النظرية من أثر واضح في تعاليم الصوفية بالمشرق والمغرب وتدعيم أصول الطرق الصوفية ومذاهبها في مجال الطريق وسبيل الوصول إلى الحضرة الإلهية روحيا ونورانيا وفكريا وفلسفيا من خلال ما يسمى عند الصوفية " بالمقامات " والتدرج من خلالها - كالتوبة ، والمجاهدة ، والتوكل ، والصبر والشكر والرجاء ، والخوف .. وغير ذلك والتي تثمر عندهم على قدر إخلاص الصوفي في مقاماته " أحوالا " هي بمثابة التثبيت في مقامات القبول والرضا الإلهي ، صعودا حتى مرئية الشهود النوراني والروحاني ، حتى الفناء فيما هو غير شهود جلال الحق سبحانه وتعالى ..

وفيما يتعلق بابن عربي ، فإن لهذا المعراج الصوفي الروحي معان ودلالات خاصة ، إذ يقارن بين المعراج الصوفي ، والمعراج النبوي ، أو بين معراج النظر الفلسفي والمعراج الباطني الروحي الصوفي الذي يتحقق للولي أو التابع المريد للتصوف .

ففي كتابه " الفتوحات المكية - الجزء الثاني - وبحث عنوان " كيمياء السعادة " يصور المعراج النبوي في كثير من تفاصيله .

إذ يصور عروج كل من الفيلسوف (صاحب النظر) ، والتابع المحمدي (الصوفي) إلى آفاق العالم الجسي والروحي . وما يلقاه كل من السالكين في مسيرته من أحداث وشخصيات ، وما يحصل له من علم بطبائع الأشياء وحقائق الموجودات .

" وينقسم المعراج إلى مرحلتين : الأولى : خلال السماوات السبع ، وفيها يصعد كل من الفيلسوف ، والتابع (الصوفي) إلى هذه السماوات الواحدة بعد الأخرى ، وتبدأ المرحلة الثانية : بعد السماء السابعة حيث يعرج التابع وحده ، ويتخلف الفيلسوف ، ويلاحظ أن منازل السير في هذه المرحلة تشبه المقامات الصوفية - كما أشرنا فيما سبق - والتي آخرها مقام " الشهود " ذلك المقام الذي لا يصل إليه إلا " التابع - الصوفي " - المتصوف الوارث للعلم الباطن . أما الفيلسوف صاحب النظر فليس له فيه نصيب .[٢]

---

[١] هانز هينرش شيدر - نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين (بحث منشور ضمن كتاب الإنسان الكامل) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - صـ ٦٦ ، صـ ٦٧ ط الكويت ١٩٧٦ م .

[٢] دكتور - أبو العلا عفيفي - ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن كتاب التذكاري) صـ ٢٠ . كذلك نظرنا : ابن عربي - الفتوحات المكية - جـ٢ (فصل كيمياء السعادة) .

ومن خلال ذلك نلاحظ أن ابن عربي يعطي نموذجا يعرض فيه رويته الخاصة بالمعراج الروحي الباطني ، وكما يوحي بذلك مذهبه العام في طبيعة الوجود والمعرفة الذوقية الباطنية والروحية ، وطريق الوصول إلى معرفة الله عز وجل ، والحضور في المعية الإلهية الروحية .

* : **القطبانية** : وهي نظرية صوفية شاعت وانتشرت بين المتصوفة وأصحاب الطرق الصوفية بصفة خاصة في العصور المتأخرة ، وقد تمخضت هذه النظرية عند ابن عربي وغيره ، من خلال نظريتي الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل ، والقطبانية من الخصائص الروحية والأسرار الإلهية الساري أثرها في عالم الوجود بأكمله . وهي محل نظر الله تعالى وعليها مدار الحياة الروحية والإشراقات النورانية عند جماعات الصوفية من الأقطاب والمريدين .. فالقطب يمثل قمة الحياة الروحية والنورانية ، ولذلك فالقطب عند الصوفية ، هو أكمل إنسان ممكن في مجال الفردانية ، وهو الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى في كل زمان ، وعليه تدور أحوال الخلق ، ويسري في الكون وأعيانه الظاهرة والباطنة سريان الروح في الجسد ، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل . فالقطب من الكائنات بمثابة المهيمن عليها ، والمكلف بحفظها ورعايتها ، ويظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله تعالى ، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة من بعده في المرتبة الروحانية (من الأوتاد) ، الذين كانوا من الأبدال .[1]

وجدير بالذكر أن مراتب الولاية في الحكومة الباطنية عند الصوفية ، تتدرج من أعلى المراتب والقرب من الله تعالى نزولاً ابتداءً من القطب ، وقطب الأقطاب ، ثم الأوتاد ، ثم الأبدال ، ثم النقباء ، ثم النجباء ، ثم الرجباء وهكذا . ولكل مرتبة من هذه المراتب خصائص ووظائف روحية[2].

ويسمى القطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه ، وقد يطلق على القطب قطب الأقطاب وهو سابق في وجوده على وجود الأقطاب الآخرين .. وهكذا وعلى وجود كل ما في عالم الغيب والشهادة .

وقطب الأقطاب واحد في كل زمان لم يتقدم عليه آخر ولم يلحقه بهذا المعنى الذي لا يدل إلا على حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية .

وإذا تأملنا رأي ابن عربي في ذلك نجده يذهب إلى أن " القطب " يمثل الروح المحمدية أو الحقيقة المحمدية التي تظهر في أكمل مظاهرها في قطب الزمان ، وفي الأفراد

---

[1] للمزيد ـ دكتور محمد محمود أبو قحف ـ التصوف الإسلامي وخصائصه ـ صـ ٢٠٥ .

[2] المصدر السابق ـ كذلك أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٤ ـ صـ ١٧٠ . دكتور محمد مصطفى حلمي ـ ابن الفارض والحب الإلهي ـ صـ ٢٦٦ ط لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥٦ م .

، وفي ختم الولاية المحمدية ، إذن القطب هو الروح النورانية ، ومظاهر الروح المحمدية ، التي تثري آثارها في الكون والوجود - وأن روح محمد ﷺ ، هو المعهد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب من حيث النشأة الإنسانية إلى يوم القيامة .[١]

ومظاهر الروح المحمدية هذه هي (طب الزمان) وكذلك الأفراد ، وخاتم الولاية المحمدية ، والولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام[٢] مظهراً من مظاهر الروح المحمدية ، وخاتما للولاية العامة المحمدية ، باعتباره أنه سوف ينزل آخر الزمان ويحكم بشريعة النبي ﷺ، فهو خاتم الأولياء أيضا .[٣]

ويذكر ابن عربي أسماء بعض هؤلاء الأقطاب الذين تتمثل فيهم الروح المحمدية ، ومظاهر الحقيقة المحمدية ، ويشير إليهم بخصائص وصفات باطنية روحانية ، ورمزية ، تدل على معان غيبية فيذكر منهم : " مداوي المكلوم " ، " المستسلم للقضاء والقدر " ثم " واضع الحكم " وهو لقمان الحكيم والله أعلم ثم " المكاسب " ثم " جامع هذه الحكم "[٤] . وكما ذكرنا لهذه الأسماء والنعوت أسرار باطنية عنده .

ومن الجدير بالذكر أن ابن عربي يحاول أن يحدد خصائص ووظائف كل طبقة من طبقات الحكومة الباطنية والروحانية التي تمثلها نظريته في " القطبانية " في محيط الفردانية ، وهم : القطب ، يحيط به إمامان أحدهما على يمين القطب ونظره في عالم الملكوت واسمه (عبد الرب) ، والثاني عن يساره ونظره في عالم الملك واسمه (عبد الملك) . ثم (الأوتاد) وهم أربعة رجال ، منازلهم على منازل الجهات الأربعة ، وبهم يحفظ الله العالم ، ثم (الأبدال) وهم سبعة رجال من سافر منهم في موضع ترك على صورته جسداً ، أي شيخا يحيا بحياته ، ويظهر بأعماله وأثره ، ثم (النقباء) ، وهم الذين يستخرجون خبايا النفوس ، ويشرفون على الضمائر ، لتحققهم بالعبودية ، ثم (النجباء) ، وهم أربعون شخصا مشغولون بحمل أثقال الخلق ، ثم بعد ذلك (الأفراد) وهم خارجون عن القطبانية ، وعلى بينة من ربهم ، وهم من هذه الأمة بمنزلة الأنبياء في الأمم الخالية .

ويشير ابن عربي إلى نموذج آخر من هذه المراتب الروحانية العليا ، وهي كما أرى تقع في نطاق القطبانية ، وهي (مرتبة الولاية) والولي هي رتبة روحانية عليا مستمدة من النور المحمدي ، ومتصلة اتصالا إلهيا روحانيا ، وهي تمثل (الولاية) مرحلة الإرث المحمدي ، أو الإرث الإلهي في عالم الوجود والكون .

---

[١] ابن عربي - الفتوحات المكية - جـ ٢ - صـ ٢٤٤ .
[٢] المصدر السابق - جـ ٢ - صـ ٣٦٣ .
[٣] المصدر السباق - صـ ٣٧٥ .
[٤] المصدر السابق - جـ ٣ - صـ ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

والولاية عند ابن عربي لها وجهان : الوجه الأول : ولاية عامة وخاتمها سيدنا عيسى عليه السلام ، لكونه سينزل في آخر الزمان ويحكم بشريعة محمد ﷺ ، ومن مظاهره في العالم ، قطب الزمان .

والوجه الآخر : من مراتب الولاية : هي الولاية الخاصة ، وهو ختم الولاية المحمدية الخاصة ، وهي مرتبة دون مرتبة سيدنا عيسى عليه السلام لكونه كما أنه لا نبي بعد محمد ﷺ [1]

وقد أشار ابن عربي إلى أن مرتبة الولاية (أو الولي) المحمدي الخاصة قاسم مشترك بين رتبة النبي والرسول في الإرث الروحاني الإلهي ، ولذلك يقول في منظومته الشعرية :

إن لله علوما جمة	***	في رسول ونبي وقسيم

ثم يقول في منظومة أخرى :

بين النبوة والولاية فارق	***	لكن لها الشرف الأتم الأعظم
يحفو لها الفلك المحيط بسره	***	وكذلك القلم العلي الأفخم
إن النبوة والرسالة كانتا	***	وقد انتهت ولها السبيل الأقوم
وأقام بيتا للولاية محكما	***	في ذاته فله البقاء الأدوم [2]

ومن خلال هذه المنظومة عند ابن عربي ، يتضح لنا أنه يرتفع بمقام الولاية ورتبتها إلى أشرف المراتب العليا ، بل قد يفضلها على سائر المقامات الأخرى ، لبقائها كمدد روحاني متصل وساري أثره الإلهي في الكون والوجود ، بعد انتهاء دور الرسالات ، والنبوات الإلهية ، فقد أشار ابن عربي إلى الفارق بين مراتب الرسالات والنبوات والولاية التي تعتبر هي القاسم المشترك بين المرتبتين ، الأمر الذي دفع بعلماء السنة والسلف وجمهور الأئمة والمسلمين إلى مهاجمة ابن عربي واتهامه وغيره بالانحراف والإلحاد ، والتطرف الفكري والفلسفي ، ومن هؤلاء الإمام السلفي ابن تيميه (٧٢٧)هـ ، فقد وصف ابن عربي ضمن من وصفهم بملاحدة الصوفية المتأخرين [3] ومما لا شك أن ابن عربي ومن صار على مذهبه في التفلسف الصوفي في مدرسته المتأخرة كانوا أكثر غلواً في هذا المجال ، بما يذكرنا بغلاة

---

[1] المصدر السابق ـ جـ ٣ ـ صـ ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٣٦٣ ، ٣٧٧ . وجدير بالذكر (أن خاتم الولاية المحمدية العامة عند الشيعة هو خاتم الولاية المطلقة وهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه) راجع دكتور محمد محمود أبو قحف ـ مذاهب التأويل عند الشيعة الباطنية ـ رسالة دكتوراه مخطوط ـ القاهرة ١٩٨٤ م .

[2] ـ ابن عربي – الفتوحات المكية – صـ٢٤٣ ، كذلك الهامش ١٥ .

[3] ـ الإمام ابن تيميه – الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان – صـ٨٧ .

الشيعة الباطنية في حق الإمام علي رضي الله عنه والقول بعصمة الأئمة ، ووضعهم في مراتب الأصفياء .

* ولابن عربي طريقة صوفية عملية لها أصولها ومبادئها التي صار عليها وعرفت باسمه ، وهي (الطريقة الإكبرية) [١] . وقد أثرت تأثيرا عميقا في الكثير من التلاميذ والمريدين فيما بعد ، كما كانت فلسفته الصوفية ذات أثر بالغ في مدارس التصوف الفلسفي في الشرق كذلك .

وقد نلاحظ أن ابن عربي مزج بين الجانبين الفلسفي والعملي في تصوفه وقد أشار الدكتور التفتازاني إلى الطريقة الإكبرية التي تنسب إلى الشيخ الأكبر ابن عربي ، وتناولها بالدراسة والبحث والتحليل وبين أثرها وتأثيرها مجال ومدارس التصوف الإسلامي في العصور المتأخرة [٢] بالإضافة إلى بعض الباحثين الآخرين . [٣]

ولكن ما هي هذه الطريقة ؟ وما هي أصولها وروافدها وآثارها في العصور المتأخرة ؟

يقال الطريق ، والطريقة على سبيل الترادف . بمعنى السيرة ، والحال والمذاهب . ويجمع بمعنى الطرق (عند الصوفية) – والطريق: كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محمود كان أو مذموما ، وللطريق مدلول في القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ فاضرب لهم في البحر طريقا يبسا ﴾ سورة طه آية ٧٧ . [٤]

ومما لا شك أن التصوف الإسلامي منذ نشأته قبل المائتين للهجرة ، أو بعدها [٥] كامتداد وتطور لمرحلة الزهد والعبادة واستمرارا لحركات أصحاب الطوائف الصوفية فيما بعد – كما هو عند المحاسبي ، والجنيد شيخ الطائفة والسري السقطي وغيرهم . اتخذ شكلا تنظيميا ، واصطلاحيا يدل على أصحاب الطريق الذين يتخذون من الزهد والعبادة طريقا ومذهبيا في حياتهم العملية ، والتي تقوم على التربية السلوكية والرياضة النفسية ، وعرف أصحاب الطرق بأنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال لأن منهجهم في أصول الطريقة يقوم على أصول من الكتاب والسنة ، وما يتمخض من المجاهدات والرياضات النفسية ، على

---

[١] - عرف ابن عربي بالشيخ الأكبر ، ولقب بهذا اللقب من جانب تلامذته واتباعه على مر العصور ، ونسبت إليه طريقته الإكبرية وأصولها – راجع الشعراني (عبد الوهاب) – الكبريت الأحمر في بيان عقائد الشيخ الأكبر ، وكتاب اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر صـ٧ ، صـ١١ – ط شقرون – القاهرة ١٣٥١هـ .

[٢] - نظرنا : الدكتور أبو الوفا التفتازاني – الطريقة الإكبرية (بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري) – صـ ٢٢٥ وما بعدها .

[٣] - دكتور مقداد يلجن – فلسفة الحياة الروحية ، ونشأة الطرق الصوفية – صـ١١٦ ، صـ١١٧ – ط دار الشروق ١٩٨٥م .

[٤] - الأفهاني – مرادفات غريب القرآن – مادة (طرق) ، كذلك أحمد الفيومي – المصباح المنير – جـ٢ – صـ١١ المطبعة الوهبية ١٣٠٠هـ .

[٥] - الإمام القشيري – الرسالة القشيرية – جـ١ – صـ٥٣ ، كذلك ابن خلدون – المقدمة (باب التصوف) .

الذوق والحال وتبدل الصفات ، كما أن الطريقة تطلق أحيانا على منهج الإرشاد النفسي والخلقي الذي يربي به الشيخ مريده أو تلميذه .[١]

وابن عربي يتابع ما سبق عند الصوفية المتقدمين ، في مفهوم الطريقة كذلك " إذ رأى أن طريقة التصوف (الصوفية) قائمة على أساس الذوق ، لا الدليل والبرهان "

ولذلك عندما يتحدث ابن عربي في كتابه " التدبيرات الإلهية " عن طريقة الصوفية يشير إلى أن هذا علم لا يحصل بالبرهان ، بل بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل .[٢] ويشير إلى ذلك في رسالة بعث بها إلى الإمام فخر الدين الرازي المتكلم الفقيه الأشعري ت عام (٦٠٦) يقول له " أعلم يا أخي أن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ ، فإن من كان علمه مستفادا من نقل أو شيخ فإنه يأخذ عن المحدثات ، فلا يبلغ علمه إلى الحقيقة (وهي المعرفة الحقة بالله عز وجل) ، ولو أنك يا أخي سلكت على يد شيخ من أهل الله عز وجل (يقصد الصوفي) لأوصلك إلى حضرة الشهود بالحق تعالى ، فتأخذ عنه العلوم عن طريق الإلهام كما أخذ الخضر عليه السلام - فلا علم إلا ما كان عن كشف ، وشهود ، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين " [٣]

ويحدد ابن عربي أصول طريقته الصوفية العملية فيقول " أن طريق الوصول إلى علم القوم (الصوفية) الإيمان والتقوى ،ن لقوله تعالى " ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض " سورة الأعراف آية (٢٩٦) . أي أطلعناهم على العلوم المتعلقة بالعلويات والسفليات وأسرار الجبروت ، وأسرار الملك والملكوت ، قال تعالى " ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب " سورة الطلاق آية (٢)

والرزق نوعان : روحاني وجسماني ، وقال تعالى " واتقوا الله ويعلمكم الله " سورة البقرة آية (٢٨٢) . أي يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون بالوسائط من العلوم الإلهية ، ولذلك أضاف التعليم إلى اسم الله تعالى الذي هو دليل على الذات وجامع الأسماء ، والأفعال والصفات " [٤]

---

[١] - الإمام القشيري – الرسالة القشيرية – جـ١ – صـ٢١.
[٢] - الدكتور - أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الإكبرية - ص ٣٠٩ .
[٣] - عبد الوهاب الشعراني - الطبقات الكبرى - ج١ - ص ٥ - ط دار الفكر العربي - القاهرة بدون تاريخ .
[٤] - المصدر السابق - ج ١ - ص ٥ .

والطريق الصوفي عند ابن عربي ، مفرد - والطرق مفردة ، والسالكين أفراد يقول " أعلم أيها الأخ الكريم أن الطرق شتى ، وطريق الحق مقررة ، والسالكين طريق الحق أفراد " .[١]

ويعرف ابن عربي مواطن الطريق ، وهمته ، وتوجهاته ومهماته ، إذ تختلف وجوهه باختلاف سالكيه وأحوالهم ، وملازمة الباعث الروحاني ومعانيه ، وقوة روحانيته ، وضعفها ، واستقامة الهمة وصحة التوجه ، والمواطن هي محل أوقات الموارد الإلهية غير تثبت ولا كلفة [٢] إلا أن ابن عربي يحدد موطن الطريق إلى الحق سبحانه وتعالى ، يقصر همة المريد السالك على موطن واحد وهو موطن (الدنيا) الذي هو محل التكليف والابتلاء والأعمال ، [٣] ثم ينبه ابن عربي إلى أن الإنسان السالك إلى طريق الحق تعالى سوف يصادف متاعب ومشاق ومحن وبلايا كثيرة في طريق السفر (ويقصد إلى معرفة الله تعالى - وحضرته الأحدية) ، يقول " فالواجب على كل عاقل أن يعلم أن السفر مبني على المشقة ، وشظف العيش ، والمحن ، وركوب الأخطار والأهوال العظام " [٤]

ومما لا شك أن ما ورد عند ابن عربي فيما يتعلق بالطريق وأصوله ومهماته ومواطنه يؤكد على أن الكلام في هذا المجال مبني على الفتح الموهوب اللدني ، لا على النظر والبحث ، والتفتيش ، وبقدر صفاء القلوب يحصل الوصول ، والصفاء يتفاضل على حسب الطرائق " [٥] ويشدد ابن عربي على ضرورة طلب علوم المكاشفة والمشاهدة والمعرفة الحقة بالله تعالى ، والآخرة وهو ما ينتقل مع الفرد من الدنيا إلى البرزخ والآخرة ، وهذا ثمرة الطريق الحق إلى الله تعالى والذي لا بد للسالك فيه من : الخلوة والمشاهدة والرياضة والحب الإلهي [٦]

وكما أشرنا فيما سبق ، أن التصوف عند ابن عربي له وجهان ، الوجه الأول يجنح فيه إلى التصوف الفلسفي - الميتافيزيقي الوجودي المشبع بالنظريات الفلسفية ، والعناصر الغنوصية مع أمشاج مختلفة من نظريات ومصطلحات فلاسفة الأفلاطونية اليونانية والثيوذوقية المذهبية السابقة في وحدة الوجود ، والمعرفة والمعارج الإلهية والقطبانية ووحدة الأديان .. وهكذا .

---

[١] - ابن عربي - رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار - ص ١٠ تحقيق الشيخ عبد الرحمن حسن محمود ط عالم الفكر ١٩٨٦ م .
[٢] - المصدر السابق - ص ١٢ .
[٣] - المصدر السابق - ص ١٣ .
[٤] - المصدر السابق - ص ١٣ .
[٥] - دكتور - التفتازاني - الطريقة الإكبرية - ص ٣١ .
[٦] - الشعراني - الطبقات الكبرى - ج١ - ص ٥ .

أمـا الوجـه الثانـي : يجنح فيه إلـى الشريعة ، والأخذ مـن الكتاب والسنة والآثـار الإسلامية والعربية ، وهذا هو المتمثل في طريقته الصوفية العملية في سبيل الوصول إلى المعرفة الحقـة بـالله تعـالى وتنميـة السلوكيات الأخلاقية بالرياضـات والمجـاهدات النفسية ولـزوم الخلوة والزهد والسـهر والصـمت المـلازم لحياة التأمل الذاتـي الباطنـي فـي ملكـوت السماوات ، واستلهام الصفات الإلهية الظاهر أثرها في عالم الوجود والكائنات ، من خلق ، وعناية وتجدد ونظام وحفاظ ، وهذا يتقرب إلى عوام الناس والسالكين للطريق إلى رحاب الحضرة الإلهية ، وعلماء الشريعة والفقهاء ، لذلك يشير دائماً إلى أصول الطريقة وفروعها عنده بأنها .. مؤسسة على الكتاب والسنة والأخذ بأركان الشريعة ، وتحقيق ذلك ذوقا وحالاً . وقواعدها عنده تقوم على أمور أربعة هي : السهر والجوع والصمت والعزلة .

يقول " بيت الولاية قسمت أركانه *** سادتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائم *** والجوع السهر التنزيه العالي [1]

الأمر الذي دفع بعالم مؤرخ مثل جلال الدين السيوطي ت عام (٩١١) ه أن يصف ابن عربي بأنـه " مربي العارفين " ، كما أن الجنيد شيخ الطائفة ببغداد (ت عام ٢٩٧) ه ، مربي المريدين ، فابن عربي عند السيوطي كذلك هو روح التنزلات الإلهية ، والأمداد ، وألف الوجود ، وعين الشهود وهاء المشهود ، الناهج مناهج النبي ﷺ [2]

ولطريقة ابن عربي الصوفية وقواعدها وأصولها – تطبيقات عملية يبينها من خلال مؤلفاته المختلفة ، بالإضافة إلى ما شرحه وبينه الإمام عبد الوهاب الشعراني ت عام (٩٧٢) هـ في شروحه على فلسفة ابن عربي الصوفية وطريقته خلال كتابيه : اليواقيت والجواهر الكبرى .. ولواقح الأنوار القدسية ، حيث يظهر من خلال ذلك كله : معالم طريق السلوك ، والوصول ، والرياضات والمجاهدات النفسية ، وآداب الطريق ، والخلوة والسهر وآداب العزلة ، وأنواع الخلوة وآداب الرياضة ، والأوراد ، والذكر ، والصمدانية ، والهدهدة ، والشيخ والمريد وأدب العلاقة بين الشيخ والمريد ، والخرقة .. وهكذا . [3]

ولا نريد أن نذهب في تفاصيل ذلك وحسبنا الإشارة والتوضيح للمنهج والطريق حتى لا نخرج عن نطاق بحثنا والمقصود بذلك ولكن لنا فكرة أخرى نريد إضافتها هنا وهي

---

[1] - ابن عربي - الفتوحات الملكية ج٣ - ص ٢٤٠ ، كذلك ابن عربي - رسالة الأنوار - ص ١٤ ، ص ١٥ وما بعدها .

[2] - الشعراني - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٨ .

[3] - للمزيد : انظر : ابن عربي – الفتوحات المكية ، رسالة الأنوار ، كذلك الشعراني – اليواقيت والجواهر .. إلخ.

رأي بعض الباحثين في فلسفة ابن عربي الصوفية ، وتصوفه العملي وأثره في تلاميذه ومدرسته بالمشرق العربي و الإسلامي .

فقد كان لابن عربي ولفلسفته الصوفية تأثير عميق واسع الانتشار في العالم الإسلامي منذ وفاته ، وحظي مذهبه الصوفي بمناقشات عميقة في مراكز التصوف الإسلامي من المحيط الأطلنطي حتى أسيا في الهند ، فقد وجدت تعاليم ابن عربي ، وتراثه الصوفي التربة المناسبة لكي تنمو وتتطور وتتغلغل في الدراسات الإلهية ، والفلسفية ، ومنذ القرن السابع نجد أن الصوفية والقديسين قد أولوا اهتماما كبيرا بالتعليق على تراث ابن عربي الفلسفي الصوفي ، وبصفة خاصة كتابه الرفيع المستوى " فصوص الحكم " وغير ذلك من تراثه الصوفي الذي تمتزج فيه العناصر الصوفية بالغنوصيات " [١]

ولما كان تأثير ابن عربي الصوفي في بلاد المشرق له هذا القدر من الأهمية ، فلا شك أن هذا التأثير ظهر واضحا ، لدى متصوفة الفرس وأدبائهم ، ومن أعظم شعراء الفرس تأثرا بابن عربي وأراءه الفلسفية جلال الدين الرومي ت عام (٦٧٢)هـ صاحب الديوان الكبير والمعروف باسم " المثنوي " والذي يرتبط بابن عربي من خلال ، صدر الدين القونوي ت عام (٦٧١) والذي يعتبر تلميذا نجيبا لابن عربي من المتأخرين ، والذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالقالب التراثي الصوفي الفلسفي لابن عربي ، وقد يبدو ذلك أكثر وضوحا في الأدب الفارسي والمثنوي ، بصفة خاصة [٢]

يضاف إلى ذلك أن تلميذ ابن عربي صدر الدين القونوي ، والذي أمضى سنوات عديدة يلقي دروسه بدمشق أولا ، ثم في قونيه من بعد ذلك – عن كتابات ابن عربي في فصوص الحكم ، وغيره لقيت دروسه وشروحه المختلفة رواجا هائلا ، وتأثرت به شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر (الصوفي الفلسفي) في القرن السابع الهجري ، هما : فخر الدين العراقي ، وأوحد الدين الكرماني ، وقد أسفر تأثير ابن عربي في الأدب الفارسي والشعر الصوفي الفارسي في كتابات ومخطوطات كتبت عام (٧١٠) هـ وهي " ديوان جلش راز " لمحمود شبستري المتوفى عام ٧١٠ هـ ، يضاف إلى ذلك تأثيره العميق في الشعر الصوفي التركي ، بالأساليب الرمزية والمجازية المستقاه من تراث ابن عربي ، ومن أمثال هؤلاء من شعراء الصوفية الأتراك عبد الرحمن جامي المتوفى عام (٨٩٨) هـ ، فقد كان غارقا في غنوصيات ابن عربي بأساليبه الرمزية الشعرية .. [٣]

---

[١] - Sayyed Hossein Nasr , Ibn Arabi in the persain speaking world .
بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي – صـ٣٥٧ .

[٢] - Ibid , p ٣٥٨ .

[٣] - Ibid , p ٣٥٩ .

وهكذا نجد ما لابن عربي وفلسفته الصوفية من تأثير كبير وعميق واسع الانتشار - من المغرب إلى المشرق العربي والإسلامي وأصبحت له مدرسة عريقة الفكر ، والنظر الفلسفي بالمشرق ولدى عديد من الشخصيات التي لها وزن كبير في هذا المضمار أهمهم بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليهم - عبد الكريم الجيلي ت عام (٨٠٥) هـ ، في كتابه : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، وكتابه : الكهف والرقيم في شرح باسم الله الرحمن الرحيم ، والإمام عبد الوهاب الشعراني ت عام (٩٧٢) هـ خلال كتابيه اليواقيت والجواهر ، والكبريت الأحمر ، والذي تولى فيهما شرح فلسفة ابن عربي وطريقته الصوفية ، بل ويعتبر الشعراني هو الشارح الأكبر للفلسفة الصوفية والطريقة الأكبرية من علماء ومتصوفة المشرق ، كما كان ابن رشد شارحاً أكبر لفلسفة ومؤلفات أرسطو من فلاسفة المغرب .

٦ - عبد الحق بن سبعين وفلسفته الصوفية : - (٦١٤ - ٦٦٩) هـ

أ - حياته ومصنفاته ومذاهبه : -

هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر - الملقب " بابن سبعين " ، صوفي أندلسي متفلسف ، له مكانته في تاريخ الحياتين الروحية والعقلية في الإسلام ، ويكنى " بابن سبعين " لأنه كان يكتب اسمه هكذا : (عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن ٥ ، وهي دائرة تدل على حرف العين (ع) ، وهي دائرة = عين = ٧٠ سبعين في علم حساب الجمل ، وكان يلقب أحياناً بقطب الدين ، من أصل عربي ومن أسرة نبيلة وافرة الغنى ولد سنة ٦١٤ هـ = ١٢١٧ م .

ويحق للمغرب العربي أن يعتز بابن سبعين ، واحداً من بين أعظم أقطابه الروحيين ، فهو وإن ولد في مرسيه في الأندلس ، وقضى معظم شبابه بها ، حيث تعلم اللغة العربية والأدب ، والنظر في العلوم العقلية ، وأخذ التصوف عن أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن الدهاق ، فإنه قضى الفترة الخصبة من حياته الروحية في المغرب ، وفي المغرب أيضاً ألف معظم مصنفاته ورسائله ، وعقدت له المناظرات العنيفة مع فقهاء المغرب الذين يشكلون التيارات المعارضة للفلسفة والتصوف ، وقد أظهر عليهم حجته ، وخصمهم بمتانة الاستدلال استدلاله ، وسعة اطلاعه ، حتى أن أحد تلاميذه كتب رسالة في الدفاع عن أستاذه

ابن سبعين بعنوان " الوراثة المحمدية والفصول الذاتية " قال فيها : أن عبد الحق بن سبعين ممن ينضمون إلى الوراثة المحمدية إذ أنه من بلاد المغرب ، والنبي عليه السلام قال " لا يزال طائفة من أهل المغرب ظاهرين إلى قيام الساعة " [١] .

وما ظهر ببلاد المغرب فيما يعتقد تلامذته ، رجل أظهر منه ، كما أن أهل المغرب أهل حق . وأحق الناس بالحق ، وأحق المغرب بالحق وعلمائه ، لكونهم القائمين بالقسط ، وأحق علمائه بالحق محققهم وقطبهم الذي يدور الكل عليه ويعول في مسائلهم ، ونوازلهم السهلة والعريضة ، وعليه وهو ابن سبعين ، حق المغرب ، والمغرب حق الله تعالى . [٢]

وإذا كان ابن سبعين قد درس العربية والآداب على جماعة من شيوخها وفي الفلسفة ، وكان من بين أساتذته عن طريق المطالعة ابن دهاق ت عام ٦١١ هـ ، فإنه قد نظر في العلوم الدينية والشرعية على مذهب الإمام مالك في الفقه ، وفي علوم الحروف والأسماء على عالمين آخرين هما : البوني عام ٦٢٢ هـ ، والحراني ت عام ٥٣٨ هـ أيضا بالمطالعة والدراسة لعلومهما ، ومصنفاتهما بلا شك .

وقد هاجر ابن سبعين بلده مرسيه بالأندلس إلى شمال إفريقيا ، ومعه فريق من تلامذته في عام ٦٤٠ هـ ، ولعله هاجر لأسباب سياسية منها ، ضعف دولة الموحدين ، وانتهاء عهد الحرية الفكرية بالأندلس ، وكذلك لهجوم بعض الفقهاء عليه ، وخصومتهم له ، لمذاهبه في الفلسفة والتصوف ، فأقام في مدينة " سبتة " بشمال إفريقيا ، حيث تزوج من امرأة ثرية وأقامت له منزلا وزاوية للصلاة فيها ، وعكف على مداومة العبادة ، ومطالعة كتب التصوف ، وتدريسها ، فمالت إليه طوائف كثيرة من عامة الناس والخاصة ، فذاع صيته ، وانتشرت مذاهبه وأفكاره في فلسفته الصوفية [٣] وقد بعث إليه الإمبراطور فريدريك الثاني النرماندي ملك صقلية (١١٩٤ ـ ١٢٥٠) م ، بأربعة أسئلة فلسفية تدور حول فلسفة أرسطو ، للإجابة عنها ، بعد أن عجز كثير من المفكرين الآخرين من الإسلاميين بإعطاء الإجابة المرضية والشافية للإمبراطور عنها : وهذه الأسئلة تعرف " بالمسائل الصقلية " وهي تتعلق بالمسائل الآتية :

---

[١] دكتور عبد الرحمن بدوي ـ رسائل ابن سبعين ـ (التصدير صـ ١ ، ٢) ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ ١٩٥٦ م .

[٢] المصدر السابق ـ صـ ٢ ـ كذلك ـ المقري نفح الطيب ـ جـ ١ ـ صـ ٤١٦ ـ ط القاهرة ١٣٣٠٢ هـ .

[٣] دكتور أبو الوفا التفتازني ـ ابن سبعين (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر) ـ صـ ١٦٤ .

المسألة الأولى : عن العالم : هل هو قديم أم محدث ؟

المسألة الثانية : عن العلم الإلهي : ما هو المقصود منه ، وما مقدماته الضرورية ، إن كانت له مقدمات ؟

المسألة الثالثة : عن المقولات ، أي شيء هي ، وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم ، حتى يتم عددها ، وعددها عشرة ، فهل يمكن أن تكون أقل ، وهل يمكن أن تكون أكثر ، وما البرهان على ذلك ؟

المسألة الرابعة : عن النفس : ما الدليل على بقائها وما طبيعتها وهناك مسألة مضاعفة لتلك وهي : سؤال عن أين يخالق الاسكندر الأفروديسي أرسطو طاليس ؟ [١]

ويبدو أن إجابة ابن سبعين عن هذه المسائل والتساؤلات ، والتي انتشرت بين الطوائف ، ورضي بها الإمبراطور فريدريك الثاني ، قد أوغرت صدور الفقهاء بالمغرب عليه ، فذهبوا يتهمونه بالكفر ، أو الإلحاد ، مما اضطر حاكم المدينة (سبته) ابن خلاص ، إلى طرده من المدينة ، فذهب إلى عدة بلاد أخرى ثم إلى تونس ، غير أنه لقي عناداً شديداً من الفقهاء وكثير من العلماء ، ولكثرة الاتهامات التي وجهت إليه ، وما نسب إليه من فلسفة وتصوف وعبارات تبدو غريبة لما تحتويه من رموز وإشارات وغموض .. وهكذا ، الأمر الذي اضطره أن يغادر المغرب وشمال إفريقيا نهائيا إلى بلاد المشرق ، فمر بمصر وقضى بها فترة قصيرة ، إلا أن علماء مصر وعامتها لم يحسنوا استقباله أو إقامته لما كان قد سبقه إليها من رسائل من خصومه بالمغرب تفيد تكفيره واشتغاله بعلوم الفلسفة والتصوف الفلسفي ، وميوله الشيعية أو العلوية ، وقد كان المذهب الشيعي العلوي غير مقبول في مصر في هذه الفترة ، التي ساد فيها مذاهب أهل السنة ، والفقهاء منذ العصر الأيوبي ، وحتى عصر المماليك ، وفي عصر السلطان الظاهر بيبرس والذي يشاع انه كان يطلبه ، لكراهيته لمذهبه وطريقته ، فذهب إلى مكة ، وهاجر نهائيا إليها ، حيث توفي بها عام ٦٦٩ هـ ، يقال أنه مات منتحراً ، أو مسموماً من قبل خصومه ، وهناك اختلاف بين المؤرخين والباحثين في هذه المسألة . [٢]

---

[١] دكتور - عبد الرحمن بدوي - رسائل ابن سبعين - صـ ٣ .

[٢] دكتور أبو الوفا التفتازني - ابن سبعين ، وفلسفته الصوفية - صـ ١٦٩ - ط دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٣ .

ولكن على كل حال ، فقد صادف ابن سبعين في مكة الراحة والطمأنينة النفسية ، فانصرف إلى نشر دعوته ، وتألق في تصوفه وفلسفته .

غير أن الخصوم والناقمين عليه ، وعلى الفلسفة الصوفية ظلوا يطاردونه الأمر الذي اضطره أن يفكر في الهجرة من مكة إلى الهند ، أو غيرها ، إلا أن رغبته هذه لم تتحقق وتوفي كما ذكرنا ، عام ٦٦٩ هـ ، بمكة .

* وفيما يتعلق بمصنفات أو مؤلفات ابن سبعين ، وأساليبه ومذاهبه ، فقد اتضح لنا من خلال بعض البحوث والدراسات بالإضافة إلى كتب التواريخ والطبقات ، إن عبد الحق بن سبعين ، كان غزير المعرفة كثير التأليف والتصنيف في مجال الأدب ، والفلسفة والتصوف وترك ما يقرب من واحد وأربعين مصنفا ، تتناول تصوفه وفلسفته الصوفية من الناحيتين النظرية والعلمية ، وقد تختلف طولاً وقصراً لكن الكثير منها ما زال مفقوداً حتى الآن ، إلا أن بعض الباحثين استطاع العكوف على إخراج بعض ما هو متوافر من مصنفات ابن سبعين ونشرها نذكر منها : كتاب الكلام على المسائل الصقلية ، إذ قام بنشره شرف الدين بلتقا في بيروت عام ١٩٤١ م ، ثم قام الدكتور عبد الرحمن بدوي لنشر رسائله الأخرى ، وهي مجموعة من الرسائل الصوفية والفلسفية ، تتناول موضوعات عميقة ، تتصل بالأمور العقلية والروحية فضلاً عن الإفصاح عن مذهبه في الوحدة المطلقة ، بما يشبه آراء ومذاهب فلاسفة التصوف بالمغرب وكذلك بالمشرق كالهرامسة وأخوان الصفاء ، بالإضافة إلى الإشراقيين والنورانيين .. إلخ ، وأهم هذه الرسائل : الرسالة الفقيرية ، كتاب فيه حكم ومواعظ ، الرسالة القوسية ، عهد ابن سبعين لتلاميذه ، رسائل أخرى ، تحتوي على موضوعات ومسائل تتعلق بمذاهبه في الوجود والعقل ، والنفس ، والعدم ، والفناء ، والمحبوب ، والأعمال ، والتوجه إلى الله تعالى ، ثم كتاب الإحاطة ، ورسالة النصيحة أو النورية ، رسالة في مفهوم الذكر ، والمقامات الأحوال ، ورسالة في الألواح ، وخطاب الله بلسان نوره ، ثم رسالة في أنوار النبي ﷺ ، ثم كتاب ابن سبعين المعروف لدى الباحثين " يد العارف " ثم مجموعة رسائل أخرى تتعلق بما هو ممكن ، والنفس ، والألواح المباركة ، وواهب الفضل المحق للعبادة ، مالك الملك والملكوت ، والفضائل ، والعبادة ، والتقوى .. وكمال العلم .. أو العلم ، ثم رسالة

أخرى عن وصية ابن سبعين لأصحابه ، ثم رسالة الرضوانية ورسالة في عرفه ، .. وهكذا [١]

ولكن بعض الباحثين أشار على أهمية كتابه " يد العارف " (واليد) هنا تعني المعبود ، لما تحتويه من دلالات فلسفية وصوفية في مذهبه [٢] .

* أما ما يتعلق بأساليب ابن سبعين وتعبيراته الواضحة خلال منهجه ومذهبه في التصوف الفلسفي ، فقد عكست ما كان لدية من قوة التعبير ، ودقة التوصيف ، وما كان يتمتع به من ثقافة واسعة ، واطلاع عميق على ما ترجم من الفلسفة اليونانية ؛ ومذاهب فلاسفة اليونان والتيارات الفلسفية الشرقية القديمة ، كالهرمسية ، والفارسية والهندية ، ووقوفه على ما لدى فلاسفة المشرق العربي والإسلامي كالفارابي ، وابن سينا ، وفلاسفة المغرب أيضا ، كابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وله إلمام واسع كذلك بما تضمنته رسائل أخوان الصفاء ، بالإضافة إلى معرفة تامة بمذاهب المتكلمين وبصفة خاصة الأشعرية . أما المذاهب الصوفية ، فقد كان عميق النظر فيها ، دقيق التعبير عنها ، ومما يوضح ذلك أثر ما نجد لدية من نظرة نقدية لهذه المذاهب المختلفة كالمتكلمين وبعض الصوفية ، والفقهاء .

وأساليب ابن سبعين كما تبدو في رسائله ومؤلفاته ، شديدة الرمز ، والخفاء والتعقيد ، وقد يستخدم أحياناً رموزاً على طريقة علماء الحروف والأسماء تعبيراً عن مذهبه ، ويعتبر من المعدودين في هذا العلم . [٣]

ويتفق المؤرخون والباحثون على أن ابن سبعين سلك طريقة متفلسفة الصوفية ، وله شطحات ورموز على طريقة نحو ابن عربي ، في نظرية وحدة الوجود ، ونقل عبد الرؤوف المناوي (ت عام ١٠٣١) هـ ، أن ابن سبعين كان له سلوك عجيب على (طريقة أهل الوحدة المطلقة) ، وله في علم الحروف والأسماء اليد الطولى ، ونقلوا عنه من أقواله التي تروى عنه في تلاميذه : عليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما ، فإنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا ،

---

[١] الدكتور عبد الرحمن بدوي - رسائل ابن سبعين - تحقيق وتقديم وتعليق - ط الدار المصرية للتأليف - ط ١٩٥٦ م .

[٢] دكتور - أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين (بحث منشور بكتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - صـ ١٦٥ .

[٣] المصدر السابق - صـ ١٦٥ .

وقولوا عليها اللعنة ، وقد شاع عنه القول : لقد حجر ابن آمنة واسعا لا نبي بعدي ، وهو كما يقوله طوائف القاديانية في العصر الحديث [١] .

وقد يشير من طرف بهذا القول (إن صح عنه) إلى أنه بلغ حد النبوة ، وهي نزعة موجودة عند المتصوفة ، بل إن بعضهم قد اعتقد أن الولاية أرقى من النبوة (كما ذكرنا عند ابن عربي) مما أدى ذلك إلى هجوم الفقهاء والعلماء والباحثين عليه ، بل وصل بالأمر أن وصمه خصومه والجمهور بالكفر ، والإلحاد ، كالإمام السلفي تقي الدين بن تيمية [٢] ومدرسته الفلسفية ، إلا أن البعض الآخر من الباحثين والمؤرخين كالإمام جلال الدين السيوطي ت عام (٩١١) هـ ، والمقري ، وغيرهما تحفظوا عن الحكم على ابن سبعين وكثير من الصوفية ، ولم يكفروا أحداً منهم ، والذهبي في تاريخه يقول : كان ابن سبعين من زهاد الفلاسفة ، ومن القائلين بوحدة الوجود ، وله تصانيف وأتباع يقدمهم يوم القيامة . [٣]

ب - مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي : -

يقوم مذهب ابن سبعين في التصوف والفلسفة على خليط متشابك ومتشابه من الأفكار والنظريات والمصطلحات الفلسفية والصوفية من المذاهب المختلفة ، فقد أتاحت له سعة اطلاعه ، وتعدد ثقافاته المختلفة على المزج بين روافدها ومذهبه الصوفي ، ومن خلال قراءاتنا لمجموع مؤلفاته ورسائله يتضح لنا إلمامه الكبير بفلسفة أفلاطون ، وأرسطو ، والأفلاطونية المحدثة ، كذلك التيارات والمذاهب الفلسفية والغنوصية عند الرواقية (أصحاب الرواق كما يسميهم ، والهرامسة ، والشيعة فيثاغورس ، وفورفوريس القيصري ، وأنباذوقليس ، بالإضافة إلى فلاسفة المغرب العربي السابقين عليه كابن الصائغ (ابن ماجة) ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وفلاسفة المشرق كابن سينا ، والفارابي ، والغزالي والسهرودي المقتول صاحب حكمة الإشراق ، ورسائل جماعات أخوان الصفاء ، ناهيك بحكمة الهنود والفرس [٤] وهكذا .

---

[١] القاديانية : هم أتباع أحمد القادياني ، طوائف تنتحل مذاهب الباطنية ويدعون الوحي والإلهام مما يصل بدعواهم لمرحلة الادعاء بالنبوات مما يخرجهم عن دائرة الإسلام ، وينتشرون في جنوب وشرق آسيا . لمزيد من الدراسات - راجع دائرة المعارف الإسلامية (المادة) .

[٢] راجع ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - جـ ١ - صـ ١٧٨ ، وما بعدها - تحقيق رشاد سالم - ط القاهرة ١٩٦٩ م - كذلك الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - أماكن متفرقة .

[٣] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٧٩ ، ٨٠ .

[٤] راجعنا - ابن سبعين - رسائل ابن سبعين - تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي - أماكن متفرقة .

ومما يدل على ذلك ما وجه إليهم من نقد لاذع في مذاهبهم مدعيا أن مذاهب هؤلاء من الفلاسفة والصوفية ، أو جميع النبهاء هؤلاء " لم يصلوا إلى أبواب التحقيق ، والنور المبين لقصورهم عنه ، ولأن علومهم ، وصنائعهم دون ذلك كله " [١]

وإن كان مذهب ابن سبعين في التصوف الفلسفي ، يغلب عليه طريقة التوفيق أو التلفيق ، حيث نجده يجمع فيه بين مذاهب شتى منها ما هو إسلامي ومنها ما هو يوناني وشرقي قديم ، بالإضافة إلى طابع الألغاز والرمز ، مع ترديد العديد من الكلمات والمصطلحات الغامضة ، بالإضافة إلى طريقته وأسلوبه في الكتابة الغريبة ، إذ نلاحظ أن كلامه مفكك ، قليل الاتصال ، حتى قال عنه قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العبد (ت عام ٧٠٢) هـ : " جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته " [٢]- إلا انه يعتبر صاحب مذهب فلسفي صوفي في نظرية (الوحدة المطلقة) أو وحدة الشهود المطلق ، والتي يقترب فيها من مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، الأمر الذي يلتبس على بعض الباحثين ، إذ يذهب بعضهم إلى تأثره بنظرية ابن عربي ، لكن ابن سبعين لم يكن موافقا لابن عربي في فلسفته الصوفية ونظرياته في وحدة الوجود ، فهو إن كان قد عرف فلسفة ابن عربي إلا أنه يصفها بأنها (ممجوجة) ، أي عفنة ، ومن ثم لا يعتبر منتميا إلى مدرسة ابن عربي ، وفلسفته . [٣]

يضاف إلى ذلك أن لابن سبعين فلسفة مترادفة مع مذهبه في التصوف تتعلق ، بالوجود الإلهي ، والتنزيه لله عز وجل ، ومجمل الأنوار الإلهية ، وأنوار النبي ﷺ ، والوجود الواجب والممكن ، والصفات والأسماء الإلهية ، والشريعة والعبادات وأهمية الطريقة الصوفية ، والتأويل المذهبي على طريقته الفلسفية الصوفية ، بالإضافة إلى تحليله النقدي لمفردات مذاهب المتكلمين خاصة الأشعرية ، وأصحاب الملل الأخرى ، والمذاهب في هذه المسائل جميعا تصطبغ بصبغته وثقافته الخاصة به مع خليط من بعض المذاهب الفلسفية ومصطلحاتها ، كما سنرى من خلال مفردات مذهبه في الوحدة المطلقة ، وفلسفته الصوفية .

---

[١] ابن سبعين - الرسالة النقيرية - (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين) صـ ٦ ، ٧ .
[٢] دكتور عبد الرحمن بدوي - رسائل ابن سبعين (التصدير) - صـ ٦ .
[٣] دكتور - أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - صـ ١٦٦ .

* وفيما يتعلق بمذهبه ، فإن ابن سبعين صاحب مذهب في التصوف الفلسفي " يعرف بالوحدة المطلقة " ، والفكرة الرئيسية فيه ، هي أن الوجود واحد ، وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد ، وهي غير زائدة عليه بأي وجه من الوجوه ، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة [١]، ومما يدل على ذلك ما ذهب إليه في " الرسالة الفقيرية " فيقول " ليس إلا الأيس فقط (يعني الوجود) ، وهو هو ، فإذا تصفح القول ، وتأول ما يلزم عنه ، يتضح سره المشهود بالبرهان " إن آنية الله (تعالى) هي أول الآيات وآخر الهويات ، وظاهر الكائنات ، وباطن الأبديات ، فكل من بالعالم بأسره لا يفعل شيئاً ، والله هو الفاعل خاصة ، ... العالم ميت بجميع ما فيه ، من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي في الحقيقة إلا الله ... فلا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله ، إلا الحق ، إلا الكل ، إلا الهو ، إلا المنسوب إليه إلا الجامع ، إلا الأيس ، إلا الأصل ، إلا الواحد ، إلا الأصلح ... ص ح صمد حق ؛؛؛ وهكذا يشير ابن سبعين في رموزه وإشاراته وألغازه إلى أن يصل للقول .. من صحا وصحح أسراره محا الله إصراره " [٢] . ويشير كاتب رسالة ابن سبعين .. إلى انه ما خالف الوحدة المطلقة [٣] .

ومن خلال هذا النص يتضح أن مذهب ابن سبعين يقوم على نظرية " الوحدة المطلقة " ويميل بصفة خاصة إلى وحدة الشهود المطلق ، حيث يتأمل كل ما في الوجود شاهداً على وجود الحق المطلق ، ولا وجود على الإطلاق ، إلا الوجود الإلهي الحق ، ولا وجود لشيء في الوجود أو العالم إلا بوجود الله عز وجل ، ولا شاهد ، ولا مشهود إلا به ، وبعنايته ورعايته ، ألا كل شيء ما خلا الله باطل . [٤]

وهذا المذهب في الوحدة المطلقة أو وحدة الشهود المطلق عند ابن سبعين يختلف تماماً عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود الذي سبق أن عرضنا له عنده والذي يقول فيه " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " بل قد يختلف مذهب ابن سبعين كذلك مع مذاهب أصحاب نزعة الحلول والاتحاد الذين يعتبرون باطن الموجودات والوجود هو عين الوجود

[١] دكتور أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين وفلسفته الصوفية - صـ ١٦٦ .
[٢] ابن سبعين - الرسالة الفقيرية - (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) صـ ١١ ، ١٢ .
[٣] المصدر السابق - صـ ١٢ .
[٤] المصدر السابق - صـ ٦ .

الإلهي . ومما يؤيد ما نذهب إليه في التفرقة بين مذهب ابن سبعين وألنك ، نقده الشديد لمذاهبهم ، وخاصة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وسبق الإشارة إليه .

يضاف على ذلك اعتقاد ابن سبعين أنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى ، وذلك في سياق النص الآتي يقول : " مردداً كلمة ما تقول به الشرائع " - " فيقول : أول وظيفة من وظائف الشريعة هي كلمة لا إله إلا الله ، فكل موجود في الكون الله أوجده من حيث هو فاعله ، والفاعل لا يفارق مفعوله وهو معه ، بالإيجاد والإبقاء ولا وجود للشيء إلا به ، فهو الأصل الضروري في وجود كل شيء ، ولكل شيء حقيقة ، وهو وجوده الذي هو به ما هو به ومنه وعنه وغليه ، هو حقيقة كل شيء ، وماهيته ووجوده ، فالله تعالى هو الحقيقة الجامعة .[1]

كذلك تتضح وحدة الشهود المطلق في سياق هذا النص بقوله : " فإذا كان هو حقيقة كل شيء ، فالأشياء كلها هي به على ما هي عليه ، فهو الحقيقة الموجودة في كل حقيقة ، وهو الذات المستحقة بذاتها لكل ذات ، فهو مع كل شيء بوجوده ، فلا غيبة ، ولا حجاب ، والغيبة والحجاب هو الجهل بهذا الاتصال والاستحقاق ، والغفلة عن ملاحظته وشهوده في كل شيء ، بل شهوده ولا شيء معه " .[2]

ويوضح ابن سبعين بعد كل فقرة من مجمل التعبيرات المذهبية عنده مدى تمسكه ، وامتثاله لمجريات الشرائع وعلومها فيقول " وعلم الشريعة يزيل الجهل ، ووظائفها ترفع الغفلة وتنبه على الحضور مع الحاضر ، في كل حضور ، فالحق هو نتيجة الشرائع ، وعلوم الشريعة بهذا الوجه هي علوم التحقيق . فإذن حقيقة لا إله إلا الله ، أن لا موجود إلا هو ، وما خلا الله باطل ، والوهم يشعر بغيره ، والوظائف الشرعية تذكر بالله ، وذكره يزيل الوهم ، ويمحو خبر الغيرية ، ويقيم العبد في الحضرة الحاضرة في حضوره ، فالحق نتيجة الشرائع " .[3]

وعلى ذلك نجد ابن سبعين يجعل الألوهية في المحل الأول ، فوجود الله المطلق هو أصل ما كان ، وما هو كائن ، أو سيكون ، أما الوجود المادي ، فلا قيمة له عنده ، لأن

---

[1] ابن سبعين - رسالة عهد ابن سبعين لتلاميذه وشرحها (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين) - صـ ٨٢ .
[2] المصدر السابق - صـ ٨٢ .
[3] المصدر السابق نفسه - صـ ٨٢ .

تفسيره يرجع إلى الوجود الروحي المطلق . وبهذا فإن تفسيره للوجود روحياً لا مادياً ، كذلك لا يفسح مجالاً للقول بالممكنات " [١] على وجه ما ، فهي إذن وحدة وجودية مطلقة نقية خالصة ، وقد يشبه ابن سبعين الوجود أحياناً بالدائرة ، ومحيطها هو الوجود المطلق الواسع ، أما الوجود الضيق المقيد ، فهو داخل الدائرة ، ولا خلاف ولا تباين بين الوجودين إلا من حيث الوهم ، لأن ماهيتها واحدة ، إذ أنت لا تبصر المطلق في المقيد ، والوحدة بينهما مطلقة .

وفي أحيان أخرى يتصور ابن سبعين ، وجوب الله الواجب الوجوب والوجود الممكن - بمنزلة الصورة والمادة . لكن بصفة عامة فإن ابن سبعين لا يثبت إلا وجوداً واحداً ، لا أثنينية معه ولا كثرة من الوجوه . [٢] يقول " أن الوجود الممكن طالب للوجود الواجب بالذات ، وخيره ولذته ووجوده في الواجب ، فالعالم كله طالب لله تعالى ، والله لا يظفر به ، ولا يوجد ، ولا يعلم ويعرف إلا بالنبي ﷺ.. " [٣]

* : ويبني ابن سبعين على نظريته في " الوحدة المطلقة " مذهباً آخر في مذ المحقق " أو " المقرب " أو " الوارث " بما يذكرنا بمذاهب فلاسفة التصوف السابقين عليه أو اللاحقين في مدرسة ابن عربي ، والقول بنظرية .. النور المحمدي ، أو الحقيقة المحمدية ، أو القطب ، أو الإنسان الكامل .. عند فلاسفة التصوف بالمغرب أو المشرق العربي والإسلامي فيما بعد .. كعبد الكريم الجبلي (الإنسان الكامل) وابن الفارض ، وأصحاب الطرق الصوفية المتأخرين في نظرية القطب والقطبانية .. إلخ .

وتقوم نظرية أو مذهب " المحقق " أو " المقرب " عند ابن سبعين على مبدأ أنه " يمثل أكمل أفراد الإنسان ، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة وهو المتميز عن كل من سبقه ، ويجعل ابن سبعين هذا المحقق حاوياً لكمالات كل من الفقيه ، والأصولي والأشعري ، والفيلسوف ، والصوفي ، بل ويزيد على هؤلاء جميعاً ، بأنه يعرف علم التحقيق ، وهو الباب

---

[١] هذه الفكرة .. إفساح المجال للقول بوجود الممكنات في الوجود ، يقول بها أصحاب وحدة الوجود عند ابن عربي وغيره وهذا يعبر عن التوحيد الإلهي المطلق الخالص كما يراه ابن سبعين .

[٢] دكتور - أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - جـ ١ - صـ ١٦٧ .

[٣] ابن سبعين - رسالة العهد - وشروح عليها - صـ ١٢١ .

إلى النبي ﷺ ، وهو المدير للعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبي عليه السلام ، وأن الكل يستمد منه .[1]

وعلى ذلك يذهب ابن سبعين فيما عرض له شارح رسالته " العهد " يقول " والوصول إلى الله عز وجل هو مطلوب السعداء والعقلاء ، فالوارث هو مطلوب العقلاء والسعداء بأسرهم ، فالعقلاء يطلبون السعادة واللذة الأبدية ، والسعادة واللذة الأبدية لا توجد إلا في معرفة الله تعالى ، والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبي ﷺ ، والنبي لا يعرف إلا بالوارث ، فالله تعالى لا يعرف إلا بالوارث ، والسعادة لا تحصل إلا بمعرفة الله ، فالسعادة لا تحصل إلا بالوارث ، والعقلاء يطلبون السعادة ، ، فالعقلاء يطلبون الوارث ، ويحتاجون إليه ، ، والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ، ويحتاجون إليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قول ابن سبعين " الكل من أصحابنا " ، وقوله " الوقت والجهاد سبعينية لا غير " .[2]

ثم يضيف فكرة أخرى بقوله " الله يعطي خيره وإحسانه للوجود الممكن كله ، والنبي ﷺ هو الواسطة ، الذي يوصل خير الله وإحسانه والوارث ، هو الواسطة الذي يأخذ عن النبي ﷺ ، ويفيض على العالم ، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة ، والعالم يقبله الحيز ويناله ، وكل ماهية يصفها منه بقدر نصيبها ، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان ، فما من ماهية تقبل خيراً إلا الوارث هو معطيه لها بالذات . والوارث هو المحقق ، والمحقق هو المدير للعالم بالذات . فمن كفر به ، فقد جحد نعمته ، ومن جحد نعمته شقي ومنكر لأصله ، وهذا هو المفهوم من قول ابن سبعين " أنا هو الوجود في كل زمان أنا " ، وقوله لابن غيلان - أظن انه من تلامذته أو أصحابه - " والله لا نجري منكم إلا مجرى الدم " وقوله في رسالة " الفتح المشترك " - " والمقرب هو عين الخير وكل الكون ، ومالك كل لون " .[3]

*** : ويتصل بهذه الفكرة أو هذه النظرية في المحقق ، أو الوارث ، أو المقرب (منطق ابن سبعين) ، والذي أراد به أن يرفض ويلغي منطق أرسطو الصوري الذي يقوم على تصور**

---

[1] دكتور - أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين - (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ١٦٨ . كذلك كتابه عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية - صـ ٢٢٨ ، وأماكن متفرقة .

[2] ابن سبعين - رسالة العهد - وشروح - (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين) صـ ١٢١ ، ١٢٢ .

[3] المصدر السابق - صـ ١٢٢ .

الكثرة ، ويبين لنا في كتابه " يد العارف " ما يمكن أن يسمى بمنطق " المحقق " [١] وهو منطق جديد إشراقي يتفق مع ما ذهب إليه ابن سبعين في مذهب الوحدة المطلقة ، وكذلك نظرية المحقق أو الوارث المقرب ، وهذا المنطق الإشراقي الذوقي ليس من قبيل ما يكتسب بالنظر العقلي ، وإنما هو من قبيل النفحات الإلهية ، التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ، ويعلم ما لم يعلم ، فهو إذن منطق ذوقي ، وأهم ما وصل إليه ابن سبعين هو أن حقائق هذا المنطق " فطرية في النفس الإنسانية " كما أن ما ورد في منطق النظر العقلي الأرسطي من الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، والشخص وهم ، وكذلك المقولات العشرة عند أرسطو وغيره ، وإن اختلفت هذه المقولات .. الزمان ، والمكان ، والكم ، والكيف ، والعدد ، والإضافة ، والجوهر ، والعرض إلى آخره .. فإنما تشير إلى الوجود المطلق ، أو الوجود الواحد المطلق . يقول ابن سبعين في يد العارف " ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والأمر بالترادف؟ " إذن وكما يرى الدكتور التفتازاني .. أن ابن سبعين يجعل المقولات العشر جنساً واحداً أو تحت جنس واحد ..

فلا موضوع إلا واحد ، وهو " الجوهر " الموطأ لجميع المقولات التسع ، المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس العالي . [٢] وهكذا يتضح مدى التناسق المنهجي في مذهب ابن سبعين مع فكرته ونظريته عن الوحدة المطلقة في الوجود ، ونظريته عن المحقق أو المقرب الوارث الواسطة بين الخلق والعالم والوجود بين النبي ﷺ ، كما أن النبي ﷺ واسطة بين هذا كله وبين الله عز وجل والموصل إلى السعادة الأبدية ، التي ينشدها الفيلسوف أو الصوفي السالك لطرق القوم .

*: وقد يبدو ما سبق أن افترضناه من التناسق المنهجي والترابط المنطقي في مذهب ابن سبعين في " الوحدة المطلقة " عندما نلاحظ بالإضافة إلى ما سبق ، انسحاب هذا المنهج أو المذهب على مفردات مذاهبه الأخرى ، وما يبدو لديه من فكر فلسفي وصوفي ، وما يتعلق - بالنفس والعقل ، ونظرية العقل الفعال والأخلاق والسعادة وتوارد مفاهيم المقامات والأحوال

---

[١] ابن سبعين - كتاب يد العارف - مخطوط - مكتبة جار الله رقم (١٢٧٣) وقام الدكتور عبد الرحمن بدوي بالاستعداد لتحقيقه ونشره - راجع رسائل ابن سبعين - التصدير .

[٢] ابن سبعين - يد العارف - مخطوط ، تحقيق عبد الرحمن بدوي . كذلك الدكتور أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، كذلك ابن سبعين (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ١٦٧ ، ١٦٨ .

الصوفية ، بالإضافة إلى طريقته في الاستدلال على ذلك من خلال مذهبه في تأويل الآيات والنصوص الشرعية من القرآن والأحاديث النبوية والقدسية الشريفة .

* : يذهب ابن سبعين في تأويل قوله تعالى " شهد الله أنه لا إله إلا هو .. " سورة آل عمران (١٨) [١] بمعنى أن ذلك يدل على الوحدة المطلقة ، والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها ، لأنه لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما .. " [٢] .

ويرى ابن سبعين أن عمر الفرد ما هو كلمح واحد . فحال الفرد والماضي والحال المستقبل ، لا يملك منه شيء ، إلا الحال الحاضر الذي هو فيه ، وهو كلمح واحد ، ويؤول على ذلك قوله تعالى " وما أمرنا الإنس والجن إلا واحدة كلمح بالبصر " سورة القمر آية (٥) ، فالحال القائم بك مثل لمحة البصر ، فلا تغتر بلمحة ذاهبة ، ولا مستقبل آتية ، وتنقطع عن السعادة الثابتة الأبدية . [٣]

ويمتد أثر نظرية ابن سبعين في الوحدة المطلقة ، إلى مجالات أخرى منها ما يتعلق بالنفس أو العقل ، وجوهر الإنسان الملكي المفارق ، والمعرفة الحقيقية بالواحد المطلق ، وكيف أن الكمال الإنساني لا يتحقق إلا في القرب من الله تعالى ، وترك الشهوات والملذات الحسية الجسمانية والتوحد الكامل مع الذات المطلقة ، كذلك الأخلاق ملونة بلون الوحدة المطلقة ، فالخير والسعادة والشر لا فرق بينهما من حيث الحقيقة الوجودية ، لأن الوجود قضية واحدة ، وهو الخير المطلق ، فمن أين يأتي الشر في الوجود ؟ كذلك فإن المحقق لا يوصف بالسعادة ، لأنه هو عين الخير ، والسعادة ، والوجود ، يضاف إلى ذلك أن الرياضات العملية التي لا يتوصل بها إلى اكتساب الأخلاق خاضعة أيضاً لتصوره الواحدي للوجود ، مثال ذلك " أن ذكر المحقق - أو الوارث والصوفي - أو المغرب - يكون بصيغة " **لا موجود إلا الله " بدلاً من - لا إله إلا الله ، حيث أن الذاكر في هذه الحالة هو المذكور حقيقة ، كما أن المقامات والأحوال التي هي ثمرة الذكر ، لا تخرج عن نطاق الوحدة ، كذلك الخلوة**

---

[١] قوله تعالى " شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم " سورة آل عمران ١٨ .

[٢] ابن سبعين - كتاب الحكم والمواعظ - (ضمن رسائل ابن سبعين) - صـ ٣٧ .

[٣] ابن سبعين ، رسالة العهد ، (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) - صـ ٤٦ .

، والصوم ، والدعاء ، والسماع ، جميع ذلك ينتهي بالسالك ، أو المسافر إلى زوال الإضافات ، والتحقق بالوحدة المطلقة .[١]

* ونلتقط من نصوص ابن سبعين والشروح ، ما يفيد توحد الإنسان الكامل أو الكمال الإنساني المتحقق في جوهره ، أو عقله ، أو نفسه ، أو ذاته أو معرفته وسائر ذلك ، مع فكرته التوحد المطلق ، أو الوحدة المطلقة مؤولا على ذلك بعض النصوص القرآنية ..

يذهب " إلى أن الكمال الإنساني في القرب من الله تعالى ، ولا يكون القرب من الله إلا بقدر المعرفة ، والطاعة له ، ولا تكون إلا بالجوهر الملكي المفارق ، فالجسم ميت ، والعمل الصالح هو أخلاق الذوات المجردة ، فالخير هو طبيعتها ، فتوحيد الله هو ذاتها ، والسعادة في التوحيد ، والعمل الصالح والخير المحض والكمال في الذات المجردة بالذات ، فجميع ما اعتقده الأشاعرة (علماء الأصول والكلام) ، في الله تعالى ، وكونه ليس بجسم ، ولا في جسم ، ومنزه عن طرء الأعراض الجسمانية عليه ، وأنه تعالى يعلم لا في زمان ولا في مكان ، ولا في حاسة ، وجميع ذلك هو الذي يقال على (جوهر الإنسان) ، ولما كان الإنسان جوهراً ملكياً مفارقاً كان عارفاً بالله تعالى بالذات ، وتحف ربه من كل الجهات ، ومشاهداً له على الدوام ، وكامل العبودية له بالذات ، فلما غمرت الإنسان الطبيعة بمشاركة الأجسام وأحتاج إلى الحواس وآلة البدن ، جاء التوجه إليه بالخطاب من الشريعة ، ليصرفه إلى عالمه ليجد كماله في (ذاته وجوهره صفة نفس ذلك الجوهر) ، كما فهم ذلك من قوله تعالى " إرجعي إلى ربك " سورة الفجر آية (٢٨) ، وقوله تعالى " كما بدأنا أول خلق نعيده " سورة الأنبياء آية (١٠٤) ، ومن قوله تعالى " ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون " سورة الواقعة آية (٦٢) .

هذه الإشارات : للمبدع الأول ، الذي خلق في احسن تقويم بمعرفة خالقه ، وباريه ، ومشاهدة جلاله والنظر إلى وحدته .

ثم رجع على أسفل سافلين بمشاركة المواد وتدبير الأجسام (إلا انه يرد إلى جوهره الأول) ، بالإيمان والعمل الصالح ، فالكمال الإنساني هو اتصال الإنسان بمبدأه الأول ، حيث رضوان الله وتوحيده ومشاهدته بالذات .[٢]

كذلك يرى ابن سبعين " إن سعادة الإنسان في القرب من الله والعقل أقرب الموجودات إليه ، والسعادة في الاتصال بالعقل (ربما يقصد بالعقل هنا ـ العقل الفعال عند

---

[١] دكتور - أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني - صـ ١٦٩ .
[٢] ابن سبعين - رسالة العهد - وشروح عليها - (ضمن رسائل ابن سبعين) - صـ ٥٨ ، ٥٩ .

الحكيم أرسطو أو غيره) ، إن العقل جوهر روحاني غير مركب ، وما ليس بمركب لا يفنى فالعقل لا يفنى ، وأن الروحاني لا يدخل تحت الزمان ، وما لا يدخل تحت الزمان لا يتغير ، فالعقل لا يتغير ، فالتعميم والسعادة والكمال في الثبوت وعدم التبدل ومطالعة الأزل ، وهذا كله من صفة نفسه ، والاتصال بالعقل هو الكمال الإنساني ، لأن شرف العقل وكماله في ذاته ، ولا يصل إليه الإنسان حتى يقطع ما بينه وبينه من الرتب .. وهكذا . بما يفيد محو الرتب ما بين الإنسان وجوهره والعقل ، لتحقيق الوحدة المطلقة ، لأن السعادة الحقيقية هي المتحققة في المحقق ، صاحب الوحدة أو التوحد المطلق .

بل ويطلب ابن سبعين من الإنسان التوجه مباشرة إلى عالمه الروحاني لتحقيق جوهره ، ولا يهلك نفسه في ذل الوسائط ، لأن الله تعالى لا واسطة بينه وبين مفعوله ، وأن كلمة الله هي المفيضة على كل جوهر وهي المقومة ، وهي المتممة لكل موجود ، وأن الأمر الإلهي ينزل في السماوات والأرض ، وعليك به ، والله تعالى يقول " أعطى كل شيء خلقه " سورة طه آية (٥٢) .. بل ويشير ابن سبعين إلى من يزعم أن الكمال في العقل الفعال وأن التوجه إليه يحصل على العلم به ، هذا أقل بكثير مما يراه وينشده المتصوفة في التوجه لأن التوجه عند الصوفي ، يجعل الكلي والفعال ، والروحاني والجسماني من تحت قدمه عند توجهه . لأن من مبادئ المتصوفة في التوجه يكون من فوق العقول .. " [١] وهذا يعني التوجه المتوحد المطلق ، كذلك يؤول ابن سبعين ما ورد في حديث قدسي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم " فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده ورجله التي يمشي بها .. إلخ على معنى وفكرة التوحد أو الوحدة المطلقة [٢].

ويشير ابن سبعين في رسالة " الإحاطة " إلى عبارات وأمور يتوهم منها اعتقاده بالحلول ، أو الاتحاد كما ذهب بعض الباحثين مثل قوله : " الوحدة حضرة الواحد وغبطة المتوحد " وقوله " عن الوهم والآنية .. أو الهوية .. فعند ذلك قالت ماهيته لهويته أنت أنا ، فسمعتها الآنية ، فقالت لهما : أنتما أنا ، فاستجابت لهما الإحاطة وقالت : أنا آنية الآنيات ، وهوية الهويات ، وماهية الماهيات ، وكل ذلك قل أو كثر معنى واحداً . [٣]

---

[١] المصدر السابق - صـ ٦٠ ، ٦١ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٦٥ .
[٣] ابن سبعين - رسالة الإحاطة - (مجموع رسائل ابن سبعين) - صـ ١٤٧ .

وهكذا نخرج من دراستنا لمذهب ابن سبعين وفلسفته الصوفية إقراره واعتقاده العميق في الوحدة المطلقة في الوجود ، وكذلك وحدة الشهود الإلهي المطلق في كل شيء ، والإشارة إلى طريق التصوف الفلسفي الذي يصل بسالكه إلى مبدأ التوحد المطلق مع الواحد المطلق في عالم الملك والملكوت ، والإشارة إلى المحقق أو الوارث الذي هو بمثابة الواسطة بين عالم الوجود المطلق وعالم الشهود المتوحد ـ عالم الإنسانية كلها .

٧ ـ بعض تيارات التصوف الفلسفي وتياراته بالمغرب العربي :

أ ـ تمهيد : ـ

انتعشت الحياة الثقافية والفكرية الفلسفية والصوفية في غضون القرنين السادس والسابع الهجريين بالمغرب العربي والأندلس وذلك بعد انتهاء عصر دولة المرابطين أو الطوائف الذي شهد ألواناً من الاضطهاد والملاحقة للفلاسفة والصوفية ، وذوي الفكر الحر ، وسيادة مذاهب فقهاء المالكية والظاهرية والتشدد الكبير في التمسك بحرفية النصوص والشرائع ، الأمر الذي أدى إلى ملاحقة الفيلسوف الصوفي ابن مسرة (٣١٩) هـ وإحراق كتب الغزالي (٥٠٥) هـ ، وغير ذلك حتى ظهرت دولة الموحدين [١] وبني عبد المؤمن الذين أشاعوا جواً من الحرية الفكرية والثقافية ، وأخذت التيارات الفلسفية والصوفية طريقها إلى الانتعاش ، فظهر مجموعة من الفلاسفة والصوفية كما عرضنا لكبارهم فيما سبق ، وفي غضون القرنين السادس والسابع ظهرت مجموعة من الصوفية ، تضاف على من سبق عرضه ، وربما يرجع إليهم الفضل في تأسيس مدارس الصوفية الفلسفية وتتلمذ عليهم كبار المتصوفة ، كابن عربي ، وابن سبعين ، ولا نريد أن نغفل بعضها تيسر لنا من دراسة هذه الشخصيات التي لها مكانتها في تأسيس وتطوير الحياة الروحية والفلسفية الصوفية بالمغرب العربي بل وظهر تأثيرها ، كما فعل ابن عربي ، وابن سبعين كذلك ـ في متصوفة المشرق العربي فيما بعد .

---

[١] مؤسس هذه الدولة هو المهدي محمد بن تومرت منذ عام (٥١٥) هـ على أنقاض دولة المرابطين أو ملوك الطوائف ، ثم توارثها بني عبد المؤمن ومنهم : الأمير أبو يعقوب يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠) هـ ، ثم أبي يوسف بن يعقوب (٥٨٠ ـ ٥٩٥) هـ وبلغت سيادة دولة الموحدين عزتها .

ونذكر من رواد هذه المدارس الأولية - أربع من الشخصيات الصوفية الكبيرة ، والذين تتلمذ على يديهم كبار فلاسفة الصوفية كابن عربي وهم : ابن برجان ، وابن العريف ، وابن قسي ، وأبو مدين التلمساني ..

أ - ابن برجان : ت عام (٥٣٦) هـ :

هو أبو الحكم ، عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال ، اللخمي الإفريقي الأشبيلي الصوفي المشهور ، بابن برجان ، المتوفى عام ٥٣٦ هـ = ١١٤١ م .

كان عالماً باللغة ، والتفسير والأدب والنحو ، وكان علماً من أعلام الصوفية الصالحين الذين تميزت حياتهم الروحية بالاعتدال ، ومقاومة البدع والشائعات ، وقد ترك تراثاً علمياً ، وفكرياً في اللغة ، والتفسير القرآني ، والتصوف ، منها : شرح أسماء الله الحسنى ، وكتاب الإرشاد ، وتفسير القرآن الكريم ..

ومن أهم مميزات ابن برجان في الفكر الصوفي والتفسير للنصوص القرآنية ، أنه سلك في تفسير القرآن سبيل الصوفية ، وذلك بالغوص في المعاني الباطنية العميقة ، بالإضافة إلى عنايته بنظام القيم العددية للحروف ، وصلتها بإمكان التنبؤ بالمستقبل بما سوف يجري من أحداث الدول ، والممالك ، وانتهاء الدول .[١]

ويشير ابن سبعين في رسالته (الفقيرية) إلى مذهب ابن برجان في التصوف ، الذوقي ، الباطني الروحاني ، وتناوله للأسماء ومدلولها ، وفي الصفات الدائرة التي تدور من مدلولها على صيغها بالعرض ، والوصول المنسوب ، والوقوف عنده بحسب متعلق الأسماء والصفات .. بالإضافة إلى المقامات والأرواح ، والمحبة والوجود ، والواحد [٢] .. وغير ذلك من الاستلهامات الروحية الصوفية الباطنية التي أثرت فيما بعد كما ذكرنا فيما سبق في شخصيات التصوف الفلسفي في مدارس المغرب والمشرق على السواء .

جـ - ابن العريف أبو العباس احمد (٤٨١ - ٥٣٦) هـ :

---

[١] دكتور - كمال جعفر - ابن برجان (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - صـ ٦٥ ، ٦٦ ، كذلك بطرس البستاني - دائرة المعارف - جـ ٢ - ط بيروت ١٩٥٨ م .

[٢] ابن سبعين - الرسالة الفقيرية (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) ، صـ ١٥ .

المبترض جانب العورشة سبر أهل

هو أبو العباس أحمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي الأندلسي المري وهو معروف " بابن العريف " لأن أباه كان من صنهاجة وهو صاحب حرس الليل ، وعريف للقوم وهو القيم بأمرهم .

وقد ولد أبو العباس أحمد ابن العريف في بلدة (المري) عام ٤٨١ هـ ، وتوجه بعد ذلك إلى دراسة علوم الفقه ، واللغة ، والأدب ، وقد صاحب وتتلمذ على جماعات الصوفية في بلدة المري بالأندلس ، وقد ظهر ميول ابن العريف للتصوف ، فسلك مسالك الصوفية ، في الزهد ، والعبادة ، والتعاليم ، وبرع في الطريق وجمع حوله الكثير من المريدين الصوفية ..

وإذا كان هناك حركات صوفية انتشرت في أرجاء الأندلس ، وتابعة لشيوخ الجماعات الصوفية ، فإنه مما لا شك فيه أن مصدر الحركة كان في بلدة (المرية) ، وبواسطة شيخها الصوفي الكبير أبي العباس بن العريف ، وإذا كان بعض أصحاب الحركات ، قد نذروا أنفسهم لمحاربة المرابطين ، للقضاء على ملكهم ، وصرفوا همهم لذلك ، فإن أبا العباس بن العريف ، قد ترك تراثاً فكرياً ونثرياً وشعرياً يتسم بالجمال والوضوح ، والحياة الروحية الصوفية ..

ومثال ذلك في شعره :

يا واصلين إلى المختار من مصر	**	زرتم جسوماً وزرنا نحن أرواحا
إنا أقمنا على عذر وعن قدر	**	ومن أقام على عذر كمن راحا

وقد ترك ابن العريف آثاراً فكرية وصوفية كثيرة ، فقد معظمها ، ولكن نذكر منها كتابه " محاسن المجالس " حققه آثين بلاسيوس ونشره بباريس ١٩٣٣ م ، وله رسائل خرى هاجم فيها مذهب ابن حزم الظاهري ، ولسان ابن حزم اللاذع في نقده لخصومه لوقوعه في الأئمة المتقدمين والمتأخرين .

وقد لاحظ ابن حلكان - مؤرخ الطبقات - في كتابه " وفيات الأعيان " أنه قد جرت ن ابن العريف الصوفي والأديب الفقيه ، وبين القاضي ابن عياض مكاتبات ، ومشاركة ابن ريف في العلوم المختلفة ، وعنايته بالقراءات ، وجمع الروايات والاهتمام بالطرق وكان

العباد وأهل الزهد من الصوفية يألفونه ويحمدون سيرته وصحبته . وقد توفي عام ٥٣٦ هـ .[١]

د - ابن قسي ، ت عام (٥٤٦) هـ :

- هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي ، متصوف ثائر ضد الظلم بالأندلس ، وسمي هو وأصحابه بالمرابطين ، ويعتبر مثالاً لإيجابية التصوف ، ومحاولة إصلاح حال المجتمع ، ولد ببلدة (شلب) بالأندلس وكان من أصول إسبانية أو رومية ، استعرب ودرس اللغة والأدب ونظم الشعر وتصوف على أثر حالة نفسية حدثت له ، ودعته إلى بيع ثروته والتصدق بثمنها .

لقد استوعب ابن قسي ثقافات عصره واهتم بصفة خاصة ، بمذهب وتعاليم الإمام أبو حامد الغزالي ، ويقال أنه تستر بقراءاته لمذهب الغزالي أو كتبه على الناس في الظاهر ، وكان يحرض الناس على الثورة ضد الفساد وللإصلاح في الباطن ، والتقى في عصره بأعلام الفكر الصوفي وأخذ عنهم وبصفة خاصة ابن العريف قبل أن ينتقل إلى مراكش ويقيم بها ، ومهما يكن من ثورته ضد الظلم ودعوته للإصلاح فإن ابن قسي اكتملت حياته الثقافية والروحية وجلب له أتباع أو مريدين كثيرين إلى أن ظهرت دولة الموحدين فيما بعد .

ولعل أثرها الروحي وفلسفته الصوفية واضحة ، إذ يجمع المؤرخون أن ابن قسي كان شيخاً للصوفية بالأندلس ، وكان أديباً ولغوياً بارعاً ، حتى أنه لم يكن يورد كلمة إلا بحكمة ، وكان لنشاطه الروحي وطريقه الصوفي تأثير كبير في الحياة الروحية في المغرب العربي .

ومن آثاره في التأويل الصوفي : كتابه " خلع النعلين في الوصول على حضرة الجمعين " وقد ارتبطت شهرة ابن قسي الصوفية والرمزية والإشارية بهذا الكتاب والذي أولى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي أهمية كبيرة له ، وأفسح مجالاً كبيراً في مؤلفاته لشرح هذا الكتاب . حيث وجد في هذا الكتاب الأصول الجوهرية لمذهبه الصوفي في : التجرد والاسترسال في الانطلاق إلى الله من أضواء وحدة الشهود ، ووحدة الوجود . وقد لا

---

[١] دكتور كمال جعفر - ابن العريف (بحث منشور بكتاب أعلام الفكر الإنساني - صـ ١١٤ ، كذلك ابن خلكان - وفيات الأعيان ط مصر ١٣١٠ هـ .

نعتبر دراسة ابن عربي كاملة إلا إذا وضعنا في اعتبارنا دراسة كتاب هذا الصوفي ابن قسي عن خلع النعلين .[1]

ومن الجدير بالذكر ، أن ابن سبعين لم يغفل الإشارة إلى مذهب ابن قسي الصوفي وكتابه " خلع النعلين " ويتضمنه من رموز وتأويلات وإشارات ، بالإضافة إلى : الإطلاقات في النطق اللاحق للأشياء ، وإضافته الآيات ، وفهم أقسام بعض السور والإقدام على الأحكام ، واقتران بعض القرآن ببعض ، وتهذيب بعض الأسماء والصفات ، والكون والموجود ، والشفع والوتر والتوحيد ، وهذا على مذهب ابن قسي صاحب كتاب " خلع النعلين " [2].

هـ : أبو مدين التلمساني - ت عام (٥٩٤) هـ :-

هو شعيب بن الحسين الأندلسي ، ويكنى (بأبي مدين) ، ولد في إحدى قرى أشبيلية من أبوين فقيرين ، وأخذ يحفظ القرآن الكريم منذ حداثة سنة ، وكان يشتغل بصناعة النسيج ليكسب عيشة ، إلا أنه أراد أن يستزيد من الثقافة والعلم ، فرحل على بلدة (فاس) بالمغرب حيث تلقى علومه على يد مشاهير العلماء المغاربة . وكان ذلك في أواخر دولة المرابطين ، وبداية دولة الموحدين (٥٥١) هـ ، وقد برع في العلوم الإسلامية والعربية ، إلا أنه كان يشعر بالميل إلى التصوف وسلوك الطريق على طريقة القوم ، فأقبل على مهمته بتشجيع من شيخه (أبي يعزي) وكان يريد أن يصل إلى أرقا درجات الكمال الروحي والصوفي ، فأخذ نفسه بقواعد الزهد والتقشف والعبادة المتصلة دون صعوبة أو عسر .

وتفيد المصادر المختلفة التي تتحدث عن منزلته وسيرته .. أنه يبلغ شأناً عظيماً في طريق التصوف ، ووصل إلى درجات الكمال الروحي ، حتى نال مرتبة " القطب " أو " القطب الغوث " ، باعتراف كل أعلام الصوفية في عصرة . وكان قد التقي وهو بمكة بالقطب الكبير عبد القادر الجيلاني ت عام (٥٦١) هـ وصاحبه فترة وأخذ عنه وتأثر به في تصوفه . وكذلك في علم الأصول ، وتذكر المصادر .. أن أبا مدين أسس مدرسة صوفية في مدينة (بجاية) يأتي إليها الصوفية والدارسين من كل مكان للتعلم والاستزادة من العلوم الصوفية ، وكان قد التقى بأبي مدين ، محي الدين بن عربي ، كما يشير في مصادره مؤلفاته ، وأخذ عنه وتأثر بطريقته ، وحكى عنه الكثير من الكرامات والفتوحات الإشراقية

---

[1] دكتور كمال جعفر - ابن قسي - (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

[2] ابن سبعين الرسالة الفقيرية (ضمن رسائل ابن سبعين) صـ ١٤ ، ١٥ .

والنفحات الروحانية لدرجة أن ابن عربي يكن له كل الاحترام والاجلال ، ويلقبه " بشيخ الشيوخ " الذي طبقت شهرته الآفاق ، والذي هرع إليه المريدون من أقصى البلاد مجذوبين بما ذاع عنه من كرامات وروحانيات .. وهكذا .

ولكن بطبيعة الحال ، فإن كثيراً من الفقهاء وعلماء السلطان ، كانوا كثيري الحد والحسد فاستشاطوا غضباً وغيرة من شهرة أبي مدين والتفاف الناس والمريدين حوله ، والتعلم على يديه ، فوشوا إلى السلطان بوشايات ضده ، فبعث أمير الموحدين أبو يعقوب بن يوسف في طلبه ليسأله ويناقشه بنفسه ، إلا أن أبا مدين توفي في الطريق إليه ، في عام (٥٩٤) هـ ودفن بتلمسان برباط العباد قرب المدينة .[١]

* وفيما يتعلق بطريقته التصوفية أو منزلته الروحانية وعلومه الصوفية أو الأصولية ، فإن المصادر قليلة ، لكن نجد مفردات ذلك متفرقاً في بطون كتب التواريخ والطبقات ، وبعض الباحثين .

ولأبي مدين التلمساني : شأن عظيم في مجال التصوف ، والحياة الفكرية والفلسفية بالمغرب ، وله من النفحات والكرامات ما حكاه الكثير من المؤرخين والدارسين للتصوف المغربي ، وهي تتعلق ببعض المعجزات والكرامات التي أجراها الله تعالى على يديه ، منها ما يتعلق بمخاطباته للحيوانات والطيور ، وفهم لغة هذه المخلوقات والتأثير عليها وتوجيهها ، وما حدث له أيضاً قبل دخوله الطريق من رؤى وأحداث تدعوه إلى التطهر والعبادة وسلوك الطريق ، فيما يسميه بعض الباحثين المعاصرين بفكرة " الإيحاء والمغناطيس " وقد أشار إلى ذلك دكتور عبد الرحمن بدوي في بحثه [٢] ولا داعي للدخول في تفاصيل ذلك ونركز فقط على أصول طريقته الصوفية الفلسفية ، وكيف كان لمذهب الشهود والوجود تأثير في مذهب ابن عربي ، والذي حكاه عنه في مؤلفاته .

تدور تعاليم أبا مدين التلمساني على محور واحد بعد إفراد الله تعالى بالحب والعبادة والعمل والذكر والتفكير ، واستشعار الامتلاء الكامل بحضرته وحده ، بحيث لا يعبر موقفه

---

[١]- دكتور كمال جعفر – أبو مدين التلمساني (بحث منشور بكتاب أعلام الفكر الإنساني)- صـ ٤١٩ ، صـ٤٢١ .

[٢]- دكتور عبد الرحمن بدوي - أبو مدين التلمساني وابن عربي (بحث منشور بالكتاب التذكاري عن ابن عربي – صـ ١١٥ ، صـ١٢٣ .

الصوفي عن الجانب الشعوري فحسب بما قد ينتهي إلى وحدة الشهود ثم تمثله لموقف فلسفي صوفي يسمح للقول بوحدة الوجود ، بالمعنى الخاص به [١]

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن أهم معالم المذهب الفلسفي الصوفي عند أبي مدين التلمساني ، نستطيع أن نتلمسه من خلال ما عرضه تلميذه محي الدين بن عربي في كتابه " محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار " إذ يروي الكثير من الآراء والأقوال لأبي مدين ، وابن عربي يعرض لذلك من خلال رؤيا له ، حيث رأى الصالح أبا مدين وأبا حامد الغزالي وأبا طالب المكي " صاحب " قوت القلوب " ، وأبا يزيد البسطامي ، بالإضافة إلى خلق كثير من الصوفية ، وهؤلاء الأقطاب يسألون أبا مدين التلمساني ، ويستزيدون منه في أمهات مسائل التصوف ..

فأبو يزيد البسطامي يسأله عن التوحيد فيقول أبو مدين : " التوحيد هو الحق ، ومنور القلوب ، ومحرك الظواهر ، وعلام الغيوب ، نظر العارفون فتاهوا إذ لم يعمر قلوبهم إلا هو ، فهم به والهون ، قلوبهم تسرح في رضاه في الحضرة العلية ، وأسرارهم مما سواه فارغة خلية ، جالت أسرارهم في الملكوت فلاحظوا عظمته ، ويتجلى بقلوبهم فانطقهم بحكمته ، فهو للعارف ضياء ونور ، وقد أشعله به عن الجنة والقصور ، آنسه به فهو جليسه ، وأفناه عنه فتلاشي كثيفه ، فامتزج المعنى بالمعنى فكان هو ، ذهبت الرسوم ، وفنيت العلوم ، ولم يبق إذ ذاك إلا الحي القيوم ، وهو معنى المعاني في والحي الباقي ، وكشف سر العارف ماذا يلاقي ، البر والإحسان ولذة النظر وغيبته عن الأغيار ، وعن جملة البشر ، تنزه عن تنزيهه فنزهه به ، وفني عن الأكوان بمشاهدة ربه ، فعدا عن الأسماء ، وسما عن الصفات ، واضمحلت كليته في مشاهدة الذات ، هذه علوم وهذه أسرار يكاشف بها من هو لها مختار ، فينبتها في الوجود ، فيظهر ما عنده ، ويحي بها القلوب ، وينجز له وعده ، فيرو بها الحق بالماء الصافي ، ويعالج علتها بالعلم الشافي فيبدأ بها من الأسقام ، من جملة العلل ، ويصلحها ويعلها من الأسرار ما لم يكن تعلم ، فعلم العارف موصول المعرفة ، فيظهر له الحق فيألف لمألوفه ." [٢]

---

[١]- دكتور كمال جعفر أبو مدين التلمساني (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني)- صـ ٤١٩ .

[٢]- دكتور - - دكتور عبد الرحمن بدوي - أبو مدين التلمساني وابن عربي (بحث منشور بالكتاب التذكاري عن ابن عربي – صـ١٢٣ ، كذلك ابن عربي – محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار – جـ١ – صـ١١٠ .

وفي هذا النص يصور ابن عربي ما ورد من نصوص وآراء عن شيخه أبي مدين – على أنه يقول .. بوحدة الوجود " ، وأن ليس ثم إلا الله ، وهو وحدة معنى المعاني ، وإذا بلغ الصوفي المرحلة التي يشاهد فيها عين الوجود ، فإنه يتخلى عن أسماء الله تعالى والصفات وتضمحل كليته في مشاهدة الذات ، وهذه بعينها آراء ابن عربي كذلك ، لكن بصورة مبدئية بسيطة ، تتلائم وبساطة فكر الشيخ أبي مدين .[1]

ثم يصور ابن عربي فكر شيخه أبي مدين فيما يتعلق بسر معرفته ومحبته وهو يجيب على سؤال ورد من الإمام أبي حامد الغزالي للشيخ أبي مدين فيقول أبو مدين " المحبة مركبي ، والمعرفة مذهبي ، والتوحيد وصولي ، وللمحبة سر لا يكشف ، وإدراكات لا يعبر عنها ، ولا يوصف سرها ومنبعها ، وفي واصلها الجود العلي ، فهي للخواص سُنة مسنونة ، دل على ذلك قوله تعالى " يحبهم ويحبونه " **سورة المائدة آيه (٥٤)** ، فالمعرفة يا أخي فخري ، وهي قاعدة سري وأمري ، ثمرتها التوحيد ، ومنها وفيها يكون المزيد ، فالتوحيد أصل وما سواه فرع ، وهو غاية المقامات، ونهاية الأحوال وماذا بعد الحق إلا الضلال ؟ " .[2]

وفي هذا الجواب تؤكد أيضاً للتوحيد بمعنى وحدة الوجود التي هي في نظر أبي مدين ، كما هي عند ابن عربي ، الثمرة الكبرى وغاية المقامات ونهاية الأحوال .

ثم يعرض ابن عربي سؤال آخر موجه من الإمام الغزالي لشيخه أبو مدين كذلك عن " التنزيه " فأجاب عنه أبي مدين بقوله : " نزهت الحق بما نزه به نفسه ، وحمدته حمد من به قدسه ، ومجدته بتمجيد من كان معناه وحسه ، فهو المحرك للظواهر ، ومعلن العلانية ، ومسر السرائر ، فسره لسري لاح ، وتحفه تغمرني في المساء والصباح ، إن نظرته وجدته معي ، وإن تحققته كان بصري ومسمعي ، فهو المد لوجودي ، ومقلب قلبي ، وناصر وجودي ، فحياتي بحياته ظاهره ، وصفاتي بصفاته مظهره ، وخلقي بأخلاقه متخلقة ، أمدني بتوحيده ، وملا ظاهري وباطني بجلاله وتمجيده " .[3]

ويضيف الشيخ أبو مدين إلى ما سبق من مفاهيم مفهوماً آخر يتسق مع مذهبه في الصعود إلى الوحدة الوجودية ، فيها ميول إلى فكرة الحلول ، أو الاتحاد بما يذكرنا بالأنساق الفلسفية الصوفية عند أهل البلاد المشرقية ، كأبي يزيد البسطامي ، والحلاج أو مدارسهما

---

[1]- المصدر السابق – صـ ١٢٤.
[2] - المصدر السابق – صـ١٢٤
[3] - المصدر نفسه– صـ١٢٤

فيما بعد . يقول أبو مدين " عن حقيقة سره " : " سري مسرور بأسرار تستمد من البحار الإلهية الأبدية الأزلية التي ينبغي سترها وعدم كشفها ولا يجوز بثها لغير أهلها ، إذ العبارة والإشارة تعجز عن دركها ، وتأبى الغيرة إلا سترها ، هي البحار المحيطة بالوجود ، لا يلجها إلا من وطنه مفقود ، وفي عالم الحقيقة سره موجود ، يتقلب بالحياة الأبدية ، وينطق بالعلوم الأزلية ، فهو بجسمه ظاهر وبسر حقيقته ظافر ، يطير في عالم الملكوت ، ويسرح في عالم الجبروت ، تخلق بالأسماء وبالصفات ، وفني عنها بمشاهدة الذات ، هناك قراري ووطني أقرت عيني وسكنت ، وهو علانيتي وسري ، والمدد لوجودي ، ومالكي ومعبودي ، أظهر في وجودي قدرته ، ورتب في بدائع صنعه حكمته ، فهو الباطن والظاهر ، الملك القاهر ، فمن رقت همته عن ملاحظة نفسه لم يلتفت إلى غده وأمسه ، وإنما هو ابن وقته بالحق سبحانه ، تجري عليه أفعاله ، وهو راض به مسرور إذ لم يكن شيئاً مذكوراً ، فمن نزه أقواله وأفعاله فقد صفى همته وأحواله ، فمن كان نطقه به فيه يصول ، ومن كان هو دليله فقد نال الوصول ، ومن حقق نظره به يسمع وبه يقول ، ويسأل به منه . إذ الوجود كله فان . والباقي فيه المعان ، به كل شئ يعرف ، ولولاه لم يفهم ولم يوصف ، فهو المظهر سبحانه للأكوان وسر السرائر ومظهر الإعلان " [1]

ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوي على هذا النص – إذ يشير إلى أن ابن مدين يدور في نفس الفكرة التي قد تبناها ، والتي أخذها من بعده تلميذه ابن عربي وهي : وحدة الوجود ، ثم يميل إلى فكرة الاتحاد ، ويضيف فكرة أخرى وهي فكرة الاغتراب ، والتي طالما رددها كثير من فلاسفة الصوفية ، أو حتى الصوفية أنفسهم ، متأثرين بحديث مشهور .. بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً ، فطوبى للغرباء من أمتي " ، فالصوفي غريب في وطنه ، في الدنيا ، لأنه دائماً مفقود الوطن ، إذ وطنه الحقيقي هو عالم الألوهية أو الربوبية هو عالم الحقيقة ، حيث الحياة الأبدية .

وهناك نص آخر أكثر وضوحاً ودلالة على ما سبق من تحليل لمذهب أبي مدين في وحدة الوجود ، والميل إلى الاتحاد ، يقول أبو مدين " ناطقاً بلسان الحق تعالى .. مادة سرك بسنا نوري ، وغذاء روحك برؤيتي وسروري ، وقلبك موضع عظمتي وجبروتي ، هي

---

[1] - ابن عربي – محاضرة الأبرار – صـ٢٤٢ ، كذلك عبد الرحمن بدوي – ابن مدين بالكتاب التذكاري – صـ١٢٦ .

أحوال متى اقتبستها ، ولي رددتها ، فأنت لي ربي سمرت يا أبا مدين ، جاوز نظر الناظرين نظرك ، وتعلق بي فكرك ، فلما قدرتني قدري كنت ، سمعك وبصرك ، وعرفتك بي فعرفتني ، ونزهت سرك عن سواي فنزهتني ، فأنت ظاهر وباطن بي ولي ، فقال أبو مدين : سبحانك ، سبحانك ، ثنائي ثناؤك ، وأمري أمرك ، فواصل اللهم نوري بنورك ، فلا يقتبس الفضل منك إلا بك "[١].

وهكذا نجد من خلال تحليل نصوص أوردها ابن عربي في كتابه محاضرات الأبرار ، وغير ذلك من متفرقات بالفتوحات المكية على لسان شيخه أبي مدين ، تعبيرات تدل على رسوخ قدم شيخه في مضمار التصوف الفلسفي الباطني ، وكان بذلك مقدمات وتمهيدات لظهور مذهب ابن عربي الواضح في وحدة الوجود ، كما سبق عرضه .

وقد وصل أبو مدين بالتزامه الشديد بهذه المبادئ السابق ذكرها وتحليلها ، على أقصى مراتب الصوفية . فتجردت نفسه التجرد كله ، واتحد بالله ، الذي اتحد به آخر نسمة في حياته بقوله : " الله الحق " اتحاداً تاماً .[٢]

ثانياً : التصوف السني : والطرق الصوفية : -

لم يكن تيار التصوف السني ، وما تمخض عنه من تأسيس للمدارس والطرق الصوفية ، بأقل أثراً وتأثيراً في تعميق الحياة الروحية بالمغرب العربي وشمال إفريقيا ، بل امتد تأثير صوفية أهل المغرب وشيوخهم إلى بلاد المشرق العربي والإسلامي فيما بعد ، أما عن طريق الاتصال المستمر والتلقي المباشر لتعاليم شيوخه ، أو عن طريق رحيل كبار شيوخ التيارات الصوفية السنية إلى بلاد المشرق ، وتكوين مدارس أو جماعات وطوائف حولهم ، فظهر ببلاد المشرق العديد من أصحاب الطرق الصوفية والذين عرفوا بأسمائهم ومريديهم .

١- عبد السلام بن مشيش – والطريقة المشيشية : - [٦٢٣هـ أو ٦٢٥هـ]

هو القطب الكبير سيدي عبد السلام بن مشيش (٦٢٥ هـ] ، كان في العلم في الغاية ، وفي الزهد في النهاية ، جمع له الفضل المحقق اليقيني ، والشرف الديني ، مقامه في المغرب كمقام الشافعي بمصر ، كثيراً ما يذكره المؤرخون على اعتبار أنه يعتبر من كبار طبقات الشاذلية ، إذ أنه أكبر الشيوخ عند الإمام أبي الحسن الشاذلي (٦٥٦ هـ) ، كان عالماً فاضلاً

---

[١] دكتور عبد الرحمن بدوي - أبو مدين وابن عربي - (ضمن الكتاب التذكاري) - صـ ، كذلك .. ابن عربي - محاضرات الأبرار - ، وما بعدها .

[٢] دائرة المعارف الإسلامية - جـ ١ - (مادة أبو مدين) - ص .

لم ينحرف عن جادة الشريعة قيد شعرة ، متحمساً للدين ، عاملاً على نشره ، ويرتفع بنسبه إلى آل البيت ، فيه ما كان فيهم من صفات التقوى ، والزهد ، والشجاعة ، والأريحية ، دخل منذ بواكير حياته في طاعة الله تعالى ، قضى وقتاً طويلاً في السياحة الروحية إلى الله تعالى ، أخذ أصول طريقته الصوفية السنية على أستاذه عبد الرحمن بن الحسن المدني – الزيات ....[١].

ذكر الشعراني في طبقاته : (أن الشاذلي [أبو الحسن الشاذلي] صحب ابن مشيش فهو يعتبر شيخه)[٢] إذ أن ابن مشيش أثر تأثيراً عميقاً في حياة الشاذلي الروحية والعملية والعلمية وأسس إليه توجيهات ونصائح على طرقة القوم من ذلك قوله لأبي الحسن الشاذلي : (أهرب من خير الناس أكثر مما تهرب من شرهم ، فإن شرهم يصيبك في بدنك ، وخيرهم يصيبك في قلبك ، ولأن تصاب في بدنك خير مما تصاب في قلبك)[٣] .

وكان من خصائص حياة ابن مشيش الروحية ، دوام التحرر في العبادة متوارياً عن أعين الناس . إذ نأى بنفسه عن الفتن ، غائباً عن الخلق في شهود جلال الحق ، مكتفياً بالله ، محباً للخلوة مع الله تعالى ، متشوقاً إلى حضرة الجلال الإلهي ، متأملاً جمال الله تعالى في الخلق ، مستعذباً الوحدة مع

الجلال الإلهي ، يضاف إلى ذلك : أن حياة ابن مشيش كانت حافلة بالجهاد ، والكفاح في سبيل الحق ، وتأصيل حقائق الإيمان ، وقواعد الشريعة ، ضد تيارات الإلحاد والتشكيك ، شديد الغيرة عن حرمة الدين ، عالياً في الهمة ، قوياً في الحق .

ثار ابن مشيش ثورة رائعاً . وخرج من عزلته فجأة يدافع عن الدين ، وينصر كلمة الإسلام حين سمع بنبأ أحد الأدعياء وهو (ابن أبي الطواجين) يدعي النبوة ، والوحي ، وإتيانه ببعض ألاعيب ، والحيل مدعياً الحكمة وغير ذلك من سحر السحرة ، فعاث في الأرض الفساد ، واتبعه بعض الناس خوفاً ورهبة ، وعندئذٍ واجهه ابن مشيش ، ورد عليه

---

[١] أحمد بن عباد – المفاخرة العلية في المآثر الشاذلية ، صـ ٣٨. ط المطبعة العامرية الشرقية – بمصر ١٣١٤ هـ .
كذلك دكتور / عبد الحليم محمود . القطب الشهيد : عبد السلام بن مشيش . صـ ٢٣ – ٣٠ – ٣٨ . ط مؤسسة دار الشعب بالقاهرة – ١٩٧٦ م .
[٢] عبد الوهاب الشعراني – الطبقات الكبرى ج٢ – صـ ٦ ، وكذلك ابن عباد – المفاخر العلية صـ ٩٢ .
[٣] المصدر السابق . صـ ٦ ، وكذلك عبد الحليم محمود – عبد السلام بن مشيش صـ٣٣ – ٣٤ .

بالقول والعمل ، واشتد على هذا الدعي ، وأظهر أضاليه في الدين ، فدبر ابن أبي الطواجين وأصحابه مؤامرة ضد ابن مشيشس . واغتالوه قتلاً عام / ٦٣٣ هـ أو هام ٦٢٥ هـ [1] .

كان سيدي عبد السلام بن مشيش له القدم الراسخ في القطبانية ، فهو قطب عصره ، وزمانه ، حكى عنه الإمام أبو الحسن الشاذلي فقال : (أنه عندما ذهب للبحث عن [قطب] الزمان في بغداد – بالعراق ، لم يستطع العثور عليه فقال له أحد الأولياء أنك تبحث على القطب بالعراق ، مع أن القطب ببلادك . ارجع إلى بلادك تجده ، فعاد الشاذلي إلى بلاده ، والراحل والمقيم ، نفإذا بالشاذلي يصعد إلى قمة جبل وهو يحمل (الميزان) ، فقابله أو خاطبه ابن مشيش قائلاً ارجع فاغتسل ،من علمك وعملك . يقول الشاذلي : أنه رجع فاغتسل بأسفل الجبل و وخرج من العلم والعمل ، وصعد إلى قمة الجبل حيث المغارة التي يتعبد بها الشيخ ابن مشيش ، فقال له : يا علي [يقصد الشاذلي] ، طلعت إلينا فقيرا من علمك وعملك ، أخذت منا غنى الدنيا والآخرة[2] هذا يدل على أن دخول الطريقه يلزم التجرد التام من كل شئ .

يذكر الإمام أبو الحسن على الشاذلي (فأقمت عنده أياماً وليالي إلى أن فتح الله بصيرتي ، إنه القطب عبد السلام بن مشيش)[3] .

ولكن ما هو طريق القطب الصوفي ابن مشيش الذي تلقى تلامذته أصوله وأصبحوا على منهجه؟

- أصول هذا الطريق : هو التمسك بالكتاب والسنة ، والعمل بهما ، يقول ابن مشيش (أفضل

الأعمال أربعة :. المحبة لله ، والرضا بقضاء الله ، والزهد في الدنيا ، والتوكل على الله) ثم يقول : (وهناك أربعة أخرى بعدها : القيام بفرائض الله ، واجتناب محارم الله ، والصبر عما لا يعني ،

والورع من كل شئ يلهي .)[1] .

---

[1] عبد الهاب الشعراني – الطبقات الكبرى ج ٢ . ﷺ ٢٦ ، كذلك ابن عباد المفاخر العلية . صـ ٩٢ .
٢ دكتور / عبد الحليم محمود – قضية التصوف (المدرسة الشاذلية) . صـ ٢٠ ، ٢١ . ط دار المعارف ١٩٨٣ م .
٣ المصدر السابق صـ ٢١ .

ويقوم مذهب ابن مشيش في طريقته الصوفية السنية ، بالإضافة إلى ما سبق على (نظرية وحدة الشهود) ، وهو ما يعني شهود جلال الحق تعالى قبل شهود الخلق ، منزهاً الله تعالى عن الجهة ،والمكانية والزمانية والظرفية والحدود ، وعن القرب لله تعالى بالمسافات ، ولله تعالى جميع صفات الكمال والجلال والجمال والبهاء ، والله تعالى منزه عن صفات النقائص التي تلحق بالموجودات والمخلوقات ، منزه عن صفات التشبيه والتجسيم ، فالله تعالى عند ابن مشيش ظاهر في كل شئ بصفاته وآياته العلية .

ونستطيع أن نستشف هذا المذهب عند ابن مشيش من بعض وصاياه لمريده وتلميذه أبي الحسن على الشاذلي ، يقول له : (يا أبا الحسن : حدد بُعد الإيمان ، تجد الله في كل شئ ، وتحت كل شئ ، وقريباً من كل شئ ، ومحيطاً بكل شئ ، بقرب هو وصفه ، وبحيطة في نعته ، بعيد عن الظرفية ، والحدود ، وعن الأماكن والجهات أو السدود ،وعن الكل ، بوصفه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو هو ، كان الله ولا شئ معه ، وهو الآن على ماعليه كان)[2] .

وإذا كان مذهب ابن مشيش في طريقته يقوم على وحدة الشهود ، والفناء في المخلوقات ، وعن الخلق بشهود الحق تعالى ، فإنه يقوم كذلك على [المحبة] قال لأبي الحسن الشاذلي : (إلزم الطهارة من الشرك ، فكلما أحدثت تطهرت من دنس الدنيا ، وكلما ملت إلى حب الشهوة أصلحت بالتوبة ما فسد بالهوى ، عليك [بمحبة الله تعالى] على التوفير ، والنزاهة ، وأمن الشرب بكأس المحبة مع السكر والصحو ، كلما أفقت أو تيقظت شربت ، حتى يكون سكرك وصحوك بمحبة الله تعالى ، حتى تغيب بجماله عن المحبة ، بما يبدو لك من نور جماله وقدس كمال جلاله سبحانه وتعالى [3] .

---

[1] أحمد بن عجيبة الحسني . إيقاظ الهمم في شرح الحكم . ج٢ . صـ ٣٠٣ مطبعة حفني بمصر ١٣٨١هـ ، والمصدر السابق صــ ٢١ .

[2] أحمد بن عجيبة الحسني . إيقاظ الهمم في شرح الحكم .ج ١ صــ ٤٠ ، وكذلك الشعراني – الطبقات الكبرى . ج٢ صـ ٥ وما بعدها .

٣ المصدر السابق ج ١ . صـ ٤٠ ، كذلك الدكتور / عبد الحليم محمود . المدرسة الشاذلية الحديثة صـ ٢١ ، ٢٣ .

ومن أوصاف المحبة عند ابن مشيش . شراب المحبة من الأوصاف بالأوصاف ، والأخلاق بالأخلاق ، وزا الأنوار بالأنوار ، والأسماء بالأسماء ، والنعوت بالنعوت ، والأفعال بالأفعال ، حتى يتسع النظر لمن شاء الله تعالى[1] .

ومن آثار ابن مشيش ، صلواته ، وأوراده الروحية نذكر منها قوله رضى الله عنه : (يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا .. دلوا الناس على الله تعالى ، ولا تدلوهم على غيره ، فإن من دلك على الدنيا فقد غشك ، ومن دلك على العمل فقد أتعبك ، ومن دلك على الله فقد نصحك) ، ومن أقواله رضي الله عنه : (اللهم صل وسلم بجميع الشئون في الظهور والبطون على من منه انشقت الأسرار الكامنة في ذاته العلية ظهوراً ، وانفلقت الأنوار المنطوقة في سماء صفاته السنية بدوراً ، وفيه ارتقت الحقائق منه إليه ، وتنزلت علوم آدم به فيه ... اللهم إنه دورك الجامع لكل الأسرار ، ونورك الواسع لجميع الأنوار ، ودليلك الدال بك عليك ، وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك ، اللهم الحقني بنسبه الروحي ، وحققني بحسبه السبوحي ، وزج بي في بحار الأحدية المحيطة بكل مركبه ، وأنشلني من مجرد التوحيد إلى فضاء التفريد ، المنزه عن الإطلاق والتقييد ، وأعزفني في عين بحر الوحدة شهوداً ، حتى لا أرى ، لا أسمع ، ولا أجد ، ولا أحس إلا بها نزولاً وصعوداً ....) وهكذا[2] .

وقوله رضي الله عنه : (أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق ... ثلاثاً ، تحصنت يدي العزة والجبروت ، واعتصمت برب الملكوت ،وتوكلت على الحي الذي لا يموت ، اصرف عنا الأذى ، إنك على كل شئ قدير ..ثلاثاً ، بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شئ في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم ..ثلاثاً ، حسبنا الله ونعم الوكيل ..ثلاثاً ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ... أربعاً ، توكلت على الحي الذي لا يموت ...)

ولابن مشيش رموز ، وإشارات ، وألغاز شأنه شأن كبار أقطاب الصوفيه ، نذكر شيئاً من ذلك قوله رضى الله عنه (يا أول فليس قبلك شئ ، يا آخر فليس بعدك شئ ، يا ظاهر فليس فوقك شئ ، يا باطن فليس دونك شئ ، أسمع ندائي في بقائي ، وفنائي بما سمعت به نداء

---

[1] المصدر السابق صـ ٢٤ .

[2] عبد الخالق حقي . مجموعة وظائف وأحزاب ورسائل للصوفية ، صـ ٧ – ١٠ .ط المطبعة الشرقية بمصر ١٣١٣ هـ ، وكذلك الدكتور / عبد الحليم محمود . القطب الشهيد عبد السلام بن مشيش . صـ ٤٥ – ٥٤

عيدك زكريا أجعلني عنك راضيا ، وعنك مرضيا ، ، الله الله الله ، منه بدأ الأمر وإليه يعود ، الله واجب الوجود ، وما سواه مفقود ....)[1] وهكذا .

٢- أبو الحسن الشاذلي ومدرسته الصوفيه : [٦٥٦ هـ] « من المغرب إلى المشرق » :

أ – حياته وسيرته :

هو أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (نسبة لقربه شاذلة بإفريقيا) و الضرير الزاهد نزيل الإسكندرية ، وشيخ الطريقة الشاذلية ، كان كبير المقدار على المنار ، وله عبارات فيها رموز ، ولد بقرية غمارة ببلاد المغرب العربي عام (٥٩٣ هـ) ، ودرس العلوم الدينية ، وسائل وغايات ، وبرع فيها[2] ، يشير إليه عبد الرؤف المناوي (١٠٣١هـ) في طبقات الأولياء ، بأنه زعيم الطائفة الشاذلية ، اشتغل بالعلوم الشرعية حتى أتقنها ، وصار يناظر عليها ، مع كونه ضريراً ، ثم سلك منهاج الصوفية ، وجد واجتهد حتى ظهر صلاحه وخيره ، قدم إلى الإسكندرية من المغرب ، وصار يلازم تغرها ، ينتفع الناس بحديثه الحسن ، وله أحزاب وأوراد ، قيل له من شيخك قال : (فيما مضى الشيخ عبد السلام بن مشيش) (٦٢٥ هـ) ، وأما الأن فإني أسقى من عشرة أبحر ، خمسة سماوية ، وخمسة أرضية .....[3] .

قال عنه ابن دقيق العيد (٧٠٢ هـ) ، ما رأيت اعرف بالله منه ، ومع ذلك أذوه ، وأخرجوه بجماعته من المغرب . وكتبوا إلى حاكم الإسكندرية أنه يقدم عليكم مغربي زنديق ، وقد أخرجناه من بلدنا فأحذروه ، لكن الشاذلي بعدما دخل الإسكندرية ، ظهرت له كرامات أوجبت الاعتقاد فيه ، كان رضي الله عنه إذا ركب ومشي تسير الفقراء (أي الصوفية) حوله من كل جانب ، ولقب بالقطب الغوث ، قال بعض العارفين عنه : أطلعت على مقام الجيلاني [عبد القادر الجيلاني بالمشرق عام ٥٦١هـ] ، ومقام الشاذلي ، فإذا مقام الشاذلي أرفع ، فقد كان يقول : « لولا لجام الشريعة على لساني ، لخبرتكم بما يحدث في غدٍ ، وما

---

[1] المصدر السابق .
[2] الشعراني – الطبقات الكبرى ج٢ صـ ٤ .
[3] عبد الرؤف المناوي – الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ج ٣ ط المكتبة الأزهرية ١٩٣٨ م .

بعده إلى يوم القيامة ، مات رحمه الله بصحراء [عيذاب] بمصر وهو في رحلته قاصداً للحج أواخر ذي القعدة ، ودفن هناك عام [٦٥٦هـ][1] .

لقد بلغ الشاذلي مبلغاً عظيماً في كل من العلم والعمل ، جمع بين المناظرة في علوم الظواهر وبين علوم الحقيقة الباطنة ، كان متحققاً بعلوم الحقيقة الباطنة التي أخص ما تدور عليه وتنتهي إلى معرفة الله تعالى على الحقيقة ، كان يعرف الله تعالى حق المعرفة ، حتى لم يكن أعرف بالله تعالى منه ، قال عنه ابن دقيق العيد أيضاً : (كان صاحب سياحة ، وله سياحات كثيرة ، ومنازل جليلة ، جاء في طريق الصوفية بالعجب ، وشرح من علم الحقيقة الأطناب ، ووسع للسالكين الطريق الصوفي الركاب ، وهذا ما أشار إلى معناه ومفهومه كذلك تاج الدين بن عطاء الله السكندري رضي الله عنه ت (٧٠٩هـ)[2] .

ومن أهم خصائص الطرق الصوفية عند الإمام أبي الحسن الشاذلي ومدرسته الملائمة بين تعاليمهم الصوفية ، وبين تعاليم ونصوص الكتاب والسنة ، إذ أن أشد ما كان الشاذلية حريصين عليه هو التمسك بأصول الكتاب والسنة ، يقول الشاذلي : (ارجع عن منازعة ربك تكن موحداً ، واعمل بأركان الشرع تكن سنياً ، واجمع بينهما تكن محققاً)[3] .

ومن الجدير بالذكر أن حياة الإمام الشاذلي قد لفتت انتباه كثير من الباحثين المستشرقين : " j , s Pencer Trimingham " فقال : (عندما أصبحت مصر هي الموطن الأساسي للطريقة الشاذلية ، فقد استطاع شيخ الطريقة أن ينشر طريقته وتعاليمه ، حتى أصبحت أعظم الطرق الصوفية انتشاراً)[4] .

كان الإمام أبو الحسن الشاذلي شخصية قوية لها مكانتها وأثرها العميق في تربية المريدين ، وتقويم سلوكهم ، نال من الاحترام والتبجيل ما لم ينله أحد من شيوخ التصوف الإسلامي بالمغرب أو المشرق على السواء ، وربما يرجع ذلك إلى عدد من الخصائص والصفات الروحية والخلقية أو السلوكية والعلمية التي امتاز بها ، نذكر طرفاً من ذلك .

---

١ ابن العماد الحنبلي . شذرات الذهب في أخبار من ذهب . ج ٥ ، صـ ٢٨٩ . ط دار الفكر العربي . ١٩٨٧ م .

٢ دكتور / أبو الوفاء التفتازاني . مدخل إلى التصوف . صـ ٢٩٢ . ط دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٤ م .

٣ ابن العماد الحنبلي . شذرات الذهب . ج٥ . صـ ٢٨٩ .

٤ " j , s Pencer Trimingham , the Sufe orders in islam , ,٤٥ , oxford university , ١٩٧١ "

كان الشاذلي أكثر اعتدالاً في حياته العامة ، فصيح اللسان ، عذب الكلام يأخذ زينته عند كل مسجد ، متأسياً بسيرة النبي ﷺ ، فكان يتحلى بالثياب الحسنة ، وعندما سؤل عن ذلك أجاب ، بأن اللباس يدل على صاحبه ، فاللباس الخشن يدل على أن صاحبه فقير إلى الناس لكي يعطوه ، أما اللباس الحسن فيدل على أن صاحبه غني عنهم .. وهكذا ، كما يشير ابن عطاء الله السكندري (٧٠٩ هـ) ، كانت طريقة الشاذلي وتلميذه من بعده ، أبى العباس المرسى (٦٨٦ هـ) ، هو

الإعراض عن لبس زي ينادي على اللابس بالإفشاء ، أو يفضح طريقته بالإيذاء ولم يكن الإمام الشاذلي يأكل الغليظ من الطعام ، بل كان يأكل الطيب منه ويشرب الماء العذب الذلال ، أو البارد ، يضاف إلى ذلك أن الشاذلي كان ينمي في نفوس أصحابه ومريديه قوة النفس ، والاعتزاز ، والنظافة الظاهرة ، والطهارة الباطنة ، وروح المجاهدة ، والعزيمة اهتم بسيرة الإمام أبي حامد الغزالي ، وتأثر بطرف منه في تجربته الروحية ، وأوصى بذلك تلاميذه وأصحابه ، ويعتبره الباحثون من ضمن الشخصيات القوية في المدرسة الغزالية ، وامتداداً سنياً حقيقياً للطريقة الغزالية الشافعية ، والأشعرية في علم الفقه والأصول لدرجة أنه كان يقول لتلامذته أحيانا (إذا ءه ضنت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام الغزالي . ويذكر أن كتاب إحياء علوم الدين ، يورث العلم[1] .

كان العصر الذي ظهر فيه الإمام الشاذلي ، وطريقته الصوفية ، يموج بتيارات فكرية وأصولية أو فلسفية صوفية متعارضة ، ومتضاربة منها تيارات فلسفية وصوفية نظرية – تنزع إلى المزج بين الفلسفة والتصوف ، وتميل إلى الانغماس في فكرة وحدة الوجود ، والوحدة المطلقة بالمغرب فضلاً عن بعض تيارات تميل للانغماس في الاتحاد أو الوحدة الاتحادية الحلولية ، ويقابل ذلك تيارات أهل السنة والسلف . الذين يشددون على مقاومة تلك التيارات المنحرفة عن مناهج أهل السنة ، ويدعون إلى مقاومتها ، وعند الإمام ابن تيمية ، ومدرسته من بعده ، إذ نجد الإمام الشاذلي يختار لنفسه طريقة صوفية سنية معتدلة ، تجمع بين الجانبين الروحي الباطني والسني الأصولي الأشعري ، وقد جذبت شخصية الشاذلي ، واعتداله في طريقته الصوفية اهتمام مجموع من علماء عصره ، من أمثال ابن دقيق العيد (

---

[1] ابن عطاء الله السكندري – ١٢٩ ، صـ٦٢ ط القاهر ١٣٢٢ هـ . كذلك دكتور / عبد القادر محمود – الفلسفة الصوفية في الإسلام – صـ ٢٨٨ .

٧٠٢هـ) فيما أشرنا ، كذلك شيخ الإسلام العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ) ، إذ شهد للشاذلي بقدمه الراسخ في الشريعة والحقيقة . ويعتبر من الذين تابعوا طريقته الشاذلية [١] .

خلف الإمام أبو الحسن الشاذلي من بعده تراثاً صوفياً ، وآداباً أخلاقية وتربوية ، وحقائق روحية

فكرية وباطنية ، وذوقية بالإضافة إلى أصوله العقائدية الأشعرية . ظهرت آثارها في تلامذته ومدرسة الصوفية السنية من بعده ، وإن لم يترك كتباً مؤلفة في ذلك ، فقد ربى أجيالاً ، وترك مدرسة علمية وتعليمية ما زال آثارها قائمة حتى الآن ، في العصر الحديث ، وعندما سؤل لماذا لم يؤلف كتباً أو يترك كتاباً لشرح طريقته وتدعيم أصوله الصوفية ، قال : كتبي أصحابي ، لذلك عثرنا على كتاب للإمام الشاذلي كامل وصفه أحد تلامذته نقلاً وإملاءً عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي ، أي من إملاء الشاذلي على تلميذ أبي العزايم ماضي ، وقمنا بتحقيق هذا الكتاب ونشره [٢] .

ب – أصول الطريقة الشاذلية :

يتحدد الطريق الصوفي من خلال سيرة الصوفي إلى الله عز وجل ، ورحلته إلى ربه وهدفه الذي يقصده ، ومن خلال الطريق الشاق الذي يتخطى فيه عقبات كثيرة كلها مجاهدات للنفس ،وحتى يصل إلى مراده الحقيقي ، وينبثق أمام بصيرته نور اليقين المعرفي اليقيني الحق بالله عز وجل ، تكون طريقته الصوفية فحياة الصوفي الروحية تعتبر سفراً طويلاً يسبق فوزه بما يرجوه ، سواء كانت رحلته ظاهرية أو خارجية ، وكذلك باطنية داخلية روحية ، ولا غرو أن يعرف الصوفية هذا السفر إلى الله تعالى بأنه (توجه القلب إلى الحق) [٣] .

هكذا كانت حياة القطب الكبير أبو الحسن الشاذلي ، فأقام طريقته على أصول من الكتاب والسنة ، ثم التوجه القلبي والروحي إلى رحاب الله عز وجل لاستلهام أنوار الحقيقة الإلهية في عالم الوجود

---

[١] دكتور / عبد القادر محمود – الفلسفة الصوفية في الإسلام – صـ ٢٨٨ . ، كذلك دكتور / محمد مصطفى حلمي – ابن الفارض والحب الإلهي : صـ ١٠٢ . ط لجنة التأليف والترجمة . القاهرة ١٩٥٦ م .

[٢] أبو الحسن الشاذلي . القصد إلى الله تعالى – تحقيق وتقديم وتعليق دكتور / محمد محمود أبو قحف . ط دار الثقافة للطبع والنشر – القاهرة عام ١٩٩١ م .

[٣] دكتور / كمال جعفر – التصوف (طريقا وتجربة ومذهبا) . صـ ٩١ .

والإنسان ، وقد أجمع كثير من الباحثين ، وكتاب الطبقات على ذلك إذ يذهبون إلى أن (من طوائف الصوفية جماعات الشاذلية ، والذين يعدون في تصوفهم بحق سنين ، إذ جروا في نزعاتهم الصوفية والباطنية الروحية ، وما أصطبغ تصوفهم بالصبغة النظرية على منهاج علماء أهل السنة من الأشعريين ، إذ يعتقدون أن الموجود شيئان :

خالق ، ومخلوق . أو قديم ، وحادث ، وسوف يظل الأمر كذلك مهما اختلفت الأحوال وتنوعت الأطوار)[١] .

إذن فأصول الطريقة الشاذلية فضلاً على التمسك بالكتاب والسنة وتعاليم الشريعة وفرائضها ، فإن مؤسسها أبو الحسن الشاذلي يضيف إلى ذلك تصوره القائم على ثنائية الوجود ، فالوجود ينقسم إلى الله الخالق . المطلق الوجود ، الواجب على الإطلاق ، ثم المخلوق الممكن الوجود ، الذي وجوده بغيره ، والمقتصر في وجوده إلى خالقه عز وجل ، وبذلك يرفض فكرة وحدة الوجود ، أو فكرة الوجود المطلق ، وبالتالي تبرأ ساحته وطريقته من الأفكار الفلسفية النظرية التي تنزع بالصوفي إلى خطورة القول بالوحدة الوجودية المطلقة ، أو الانزلاق الاتحادي والحلول ، تلك الأفكار التي انحرف بها أصحابها كما يرى الباحثون ، وعلماء أهل السنة والسلف عن طريق الاعتقاد الإسلامي المنزه الصحيح .

فقد خالق الشاذلي ، بطريقته ما كان شائعاً في عصره من أفكار فلسفية أو توصيفات باطنية ، وذلك بإيمانه العميق بثنائية الموجودات والفصل بينها من جميع الاتجاهات ، فالله هو الموجود المطلق الخالق ، وما عداه من سائر المخلوقات والإنسان مخلوقات ، وهذا القول عنده جعل طريقته مقبوله ومعترف بها لمسلك ذوقي وروحي وإيماني إلى الله تعالى ، بين دوائر أهل السنة والسلفيين المتأخرين .

ومن الجدير بالذكر أن الطريقة الشاذلية تقوم على أصول عقائدية كما نجدها عند علماء السنة والسلفيين ، فالجوانب الأصولية في الطريقة تقوم على : (التنزيه الكامل لله تعالى ، وإثبات وجوده تعالى والاستدلال عليه بمخلوقات ، دون تشبيه أو حلول أو اتحاد ،. فالله تعالى عند الشاذلي ، غني عن الاستدلال عليه ، لأنه تعالى ظاهر آثاره وصفاته ، وكل شئ في الوجود ، ويشير تاج الدين بن عطاء الله السكندري إلى هذه العقيدة بقوله ... وإذا كان من الكائنات ما هو غني بوضوحه من إقامة دليل عليه فالمكون أولى بغناه عن الدليل منها) .

---

[١] دكتور / علي صافي حسين – الأدب الصوفي في مصر . صـ ١١٧ . ط دار المعارف – بمصر ١٩٧١ م .

وقد وجه الإمام الشاذلي تلامذته ومريديه إلى هذه العقيدة فقال : (كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف ؟ أم كيف يعرف شئ من سبق وجود كظل شئ) .

ويقول الشاذلي : (إننا لننظر إلى الله ببصائر الإيمان ، فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان ، وإنا لا نرى أحداً من الخلق ، ما في الوجود أحد سوى الملك الحق ...)[١] وهكذا .

ويقول أبو الحسن الشاذلي أيضاً : (ومن أعجب العجب أن تكون الكائنات موصلة إليه ، فليت شعري ، هل لها وجود معه حتى توصل إليه ، أو هل لها من الوضوح ما ليس له حتى تكون هي المظهر له ؟

ويضيف الشاذلي في موضع آخر : (كيف تكون الكائنات مظهرة له ، وهو الذي أظهرها ، أو معرفة له ، وهو الذي عرفها ؟)[٢] .

وقد اعتبر أن من أصول الطريقة الشاذلية ، القول بوحدة الشهود الإلهي المطلق ، فالشاذلية ، شأنهم شأن صوفية أهل السنة المتقدمين من المشارقة والمغاربة ، يذعنون إلى التسليم الكامل لله تعالى ، وإسقاط الإرادة الإنسانية ، والفعل الإنساني في إرادة الله تعالى ، وأمره وفعله سبحانه ، فلا إرادة ،ولا فعل ، ولا أمر ولا غير ذلك على الحقيقة إلا لله تعالى ، مع الإثبات للصفات الإلهية الكمالية وصفات الأفعال المطلقة ، دون تأويل أو تشبيه .... وهكذا وبما يذكرنا بطرقة أهل المشرق من الصوفية ، كالإمام القشيري (٤٣٧ هـ) ، والغزالي (٥٠٥ هـ) ، ومن سبقهما كالحارث المحاسبي ، وأبي طالب المكي ، ويجمل الشاذلي خلاصة طريقته من خلال هذا النص إذ يقول لمريديه : (حدد بصر الإيمان تجد الله في كل شئ ، وعند كل شئ ، ومع كل شئ ، وفوق كل شئ ، وقريباً من كل شئ ، ومحيطاً بكل شئ ، بقرب هو وصفه ، وبإحاطة هي نعته ، وبعيد عن الظرفية والحدود ، وعن الأماكن والجهات ، وعن الصحبة والقرب بالمسافات وعن الدور بالمخلوقات ، وأمحق الكل بوصفه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، كان الله ولا شئ معه)[٣] .

---

[١] ابن عطاء الله السكندري – لطائف المنن ز صـ ٢٧ ، ٢٨ ، كذلك دكتور / عبد الحليم محمود – المدرسة الشاذلية . صـ ٩٥ و ٩٦ .

[٢] أبو الحسن الشاذلي – الطريق القصد إلى الله تعالى – تحقيق وتعليق دكتور محمد محمود أبو قحف ، ط دار الثقافة ١٩٩١م ، وكذلك دكتور / عبد الحليم محمود – المدرسة الشاذلية – صـ ٩٦ .

[٣] المصدر السابق – (باب الإيمان) ، وكذلك أحمد بن عجيبة الحسني – إيقاظ الهمم في شرح الحكم – ج ١ صـ ٢٠٠ ، ٢٠١ .

ويستند الشاذلي في طريقته إلى نصوص القرآن الكريم ، فيما يعرض عليه أو له من كشف أو ذوق أو مشاهدة ، وهذا من قبيل تصحيح الإيمان لذلك يشير في نص بقوله : (إذا عرض عليك عارض يصدك عن الله تعالى فأثبت ، بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ سورة الأنفال الآية (٤٥) . وقال أيضاً : (كل علم يسبق إليك فيه الخواطر وتميل إليه النفس ، وتلتذ به الطبيعة فأرم به ، وإن كان حقاً وقد يعلم الله الذي أنزله على رسوله ، واقتدى به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده ، وبالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى ، نسلم من الشكوى والظنون والأوهام والدعوى الكاذبة ، وحسبك من العلم ، العلم بالوحدانية، ومن العمل محبة الله ورسوله ﷺ ،والصحابة واعتقاد الحق بالجماعة)[١]

ثم يضيف (فإذا عارض كشفك الصحيح الكتاب والسنة ، فأعمل بالكتاب والسنة ، ودع الكشف ، لأن الله تعالى ضمن لك العصمة فيهما) .

وهذا القول يشبه ما ذهب إليه الإمام الجنيد (٢٩٧ هـ) ، شيخ طائفة صوفية أهل السنة ببغداد[٢]

وهذا ما اتجهنا إلى الكشف عن بعض الجوانب الفلسفية الأخلاقية ، والتربوية في أصول الطريقة الشاذلية ، وعند إمامها أبي الحسن الشاذلي ، فإننا نعثر على جوانب كثيرة ومتعددة وأصيلة إسلامية بدت تعاليمه الأخلاقية والتربوية فيما ، وجهه على تلاميذه ومريديه من إرشادات وتعاليم وقدوة .

يقول : (العارف بالله تعالى لا تنقصه حظوظ النفس ، لأنه بالله تعالى فيما يأخذ وفيما يترك ، إلا إن كانت الحظوظ معاصي) .

وكذلك يقول : (إذا أهان الله عبداً كشف له عن حظوظ نفسه ، وستر عنه عيوب دينه ، فهو يتقلب في شهواته حتى يهلك ولا يشعر)[٣] .

وكان رضي الله عنه يقول ناصحاً ومربياً ومرشداً " إذا ثقل الذكر على لسانك ، وكثر اللغو في مقالك ، وانبسطت الجوارح في شهواتك وانسد باب الفكرة في مصالحك ، فاعلم أن ذلك من عظيم أوزارك ، ولكون إرادة النفاق في قلبك ، وليس لك طريق إلا طريق

---

[١] الشعراني – الطبقات الكبرى . ج٢ – صـ ٤ ، ٥ .
[٢] ابن عجيبة الحسني – إيقاظ الهمم في شرح الحكم ج ٢ صـ ٣٠٢ ، ٣٠٣ .
[٣] المصدر السابق صـ ٣٠٤ ، وكذلك الشعراني – الطبقات الكبرى صـ ٧ .

الإصلاح والاعتصام بالله والإخلاص في دين الله تعالى ، لقوله تعالى : " إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك هم المؤمنون " سورة النساء آية (١٤٦)[١].

ومن ضمن مفردات الطريقة عند الشاذلي ، مجموعة من المقامات التي تسفر أولا عبارة عن بروق ، ورؤى لمن خلصت سريرته في السير على مقاماته في سبيل العروج للوصول إلى رضى الله تعالى والفناء فيما سواه ، وهذه المقامات هي سلم الوصول ، كما يقول المحققون منهم والإخلاص والتوبة ، والزهد ، والرجاء ، والصبر ، والورع ، والتوكل ، والشكر ، والرضى ، والحمد .. وهكذا حتى آخر مقام من مقامات القوم حتى وهو مقام الفناء ، والبقاء ..[٢]

يقول الشاذلي " إذا أردت أن تكون مرتبطاً بالحق ، فتبرا من نفسك ، واخرج عن أحوالك وقوتك " ، " ولا تركن إلى علم بلا مدد ، ولكن بالله تعالى ، واحظر أن تنشر علمك ليصدقك الناس ، بل انشر علمك ليصدقك الله تعالى "[٣].

كذلك يدعو العُبد الواصل لإسقاط كل شيء ، فلم يصل العبد إلى الله وبقي معه شهوة من شهواته ، ولا مشيئة من مشيئاته ، فالأولياء يغنون عن كل شيء بالله تعالى ، وليس معهم تدبير أو اختيار "[٤].

فالطريقة إذن ، كلها إيمان ، وعمل ، وسلوك ، وأخلاق ، وتربية ، وتسليم ، وتفويض ، وأدب . واطمئنان وثقة في مغفرة من الله تعالى ورضوانه .

وللشاذلي .. عدد كبير من الصلوات والأحزاب ، والأوراد ، كلها أصول وتأصيل لمسيرة طريقته الصوفية ، نذكر طرفاً من ذلك يقول " من قرأ أحزابنا كان له ما لنا وعليه ما علينا " ، فإذا أراد العبد أن يستجيب الله تعالى بدعائه عليه بخمسة أمور : الامتثال للأمر ، الاجتناب للنهي ، تطهير السر ، جمع الهمة ، الاضطرار[٥].

---

[١] الشعراني - الطبقات الكبرى - جـ ٢ - صـ .
[٢] أبو الحسن الشاذلي - الطريق القصد إلى الله تعالى - (أبواب المقامات) .
[٣] المصدر السابق . نفس الأبواب .
[٤] ابن عجيبة الحسني - إيقاظ الهمم في شرح الحكم - أماكن متفرقة .
[٥] الدكتور : عبد الحليم محمود - المدرسة الشاذلية ، صـ ١٦٣ .

ومن دعواته " اللهم إني أسألك خيرات الدنيا ، وخيرات الآخرة ، والدين ،خيرات الدنيا بالأمن والرفق والصحة والعافية ، وخيرات الدين الطاعة لك ، والتوكل عليك ، والرضى بقضائك ، والشكر على آلائك ونعمك ، إنك على كل شيء قدير." [1].

ومن أهم الأحزاب والأوراد الشاذلية ، حزب الفتح ، وحزب البحر ، ثم حزب النصر .. تتضمن خلاصة فكره وتجربته الروحية ودعواته ، يقول في حزب الفتح " رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي ، وهب لي تقواك ، واجعلني ممن يحبك ويخشاك ، واجعلي من كل ذنب ، وهم وغم وضيق وسهو ورغبة وشهوة وفكرة وغفلة ، ومن كل قضاء مخرجا ، لا إله إلا الله ، الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ، لا إله إلا الله : نور لوح الله ، لا إله إلا الله : نور سر رسول الله ، لا إله إلا الله : آدم خليفة الله . [2]

ومن آداب الولاية والمجالسة وصفات القطب (الصوفي) ـ القطبانية عند الشاذلي ـ الشاذلية ـ الوضوح ـ والتربية ، التمسك بالشريعة يقول " من آداب المجالس للأكابر التخلي عن الأضداد ، والميل والمحبة والتخصيص لهم ، وترك التجسس على عقائدهم ، فإذا جالست العلماء فلا تحدثهم إلا بالعلوم المنقولة س، والروايات الصحيحة ،،، وإذا جالست العباد والزهاد فاجلس معهم على بساط الزهد والعبادة ، وسهل عليهم استوعروه وذوقهم من المعرفة ما لم يذوقوه ، وإذا جالست الصديقين : ففارق ما تعلم تظفر بالعلم المكنون ، وواظب على الصلوات في الجماعة ، فمن لا يواظب لا تعبأن به ، وللقطبانية صفات وكرامات ، منها : الخلافة ، والنيابة ، والعصمة (يقصد من الإثم) ومدد حملة العرش العظيم ، ومن الكرامات أن يكشف للقطب عن حقيقة الذات ، وإحاطة الصفات ، ويكرم بكرم الحكمة ، والفصل بين الوجودين ، وافصل الأول عن الأول ، ما اتصل عنه إلى منتهاه [3] ، .. وهكذا نلاحظ أن فكر الشاذلي الصوفي بعض الرموز والإشارات ، والغوص في المعاني والدلائل الروحية ، لكنه كان دائماً معتدلاً .

---

[1] المصدر السابق ـ صـ ١٦٤ .

[2] المصدر السابق ـ صـ ١٧٥ .. كذلك نظرنا في مجموعة الأحزاب والأوراد ـ عبد الخالق حقي ـ مجموعة وظائف وأحزاب واوراد ـ صـ ٢٣ ، ٢٥ .

[3] للمزيد من الدراسة والتفصيلات ـ الشاذلي ـ الطريق القصد على الله تعالى ، كذلك ابن عجيبة الحسني ـ إيقاظ الهمم في شرح الحكم ـ جـ ٢ ـ دكتور محمد محمود أبو قحف ـ التصوف الإسلامي ـ خصائصه ومذاهبه ـ صـ ٤٢٥ ، ٤٢٧ .

جـ : أما عن المدرسة الصوفية الشاذلية :

فقد ترك الإمام أبو الحسن الشاذلي مدرسة صوفية روحية عريقة ، بالمغرب
والمشرق على السواء ، مبادئها وفروعها العديدة ، وأصبح لتعليم الشاذلية وروافدها الآتية من
بلاد المغرب العربي لها مكانتها بين طوائف وطرق المتصوفة ، وكأن تيارات التصوف
السني منذ العصور الأولى للإسلام بالمشرق ، وكان لها صدا واسعا وتأثيرا بالغا لدى
متصوفة المغرب ، عادت مرة أخرى بروافدها وتعاليمها إلى المشرق العربي مرة أخرى ،
فظهرت مدارس صوفية شاذلية متمثلة في فروعها وشخصياتها ومريديها ، ففي مصر :
ظهرت مدارس أو طرق البكرية والسلامية والوفائية ، والحامدية ، والجوهرية ، والعزمية
، وزالهاشمية ، والعفيفية ، والعروسية ، والقاوقجية ، والحصافية التي تنسب للشيخ حسنين
الحصافي الشاذلي ت عام (١٩١٠) م ، وفي بلاد المغرب ظهرت كذلك فروع تمثل
مدارس عريقة منها : الجازولية ، التي تنسب على الإمام الجازولي المتوفى عام (٨٧٠)
هـ ، كذلك الدرقاوية التي تنسب على الشيخ العربي الدرقاوي المتوفى عام (١٢٣٩) هـ ،
والطريقة العيسوية والطيبية ، وفي العصور الحديثة ظهرت مدارس وفروع أخرى بالمغرب
وشمال أفريقيا : الطريقة السهيلية ، في القرن التاسع عشر في الجزائر ، والناصرية في
القرن السابع عشر الميلادي في مراكش والطريقة الحبيبية في الجزائر في عام ١٨٥٢ م ، ثم
الطريقة الصوفية السنوسية التي تنسب للشيخ محمد علي السنوسي الكبير في ليبيا عام
١٢٥٠ هـ .[1]

ويعتبر الإمام أبو العباس المرسي المتوفى عام ٦٨٦ هـ . من كبار الشخصيات
الصوفية التي تمثل أصول الطريقة الصوفية الشاذلية بمصر بالإسكندرية . " فلم يرث علم
الشيخ الشاذلي غيره " وقد سار على طريقة ومنهج أستاذه وعمق اصولها وورث خلافة
الطريقة بعده ، واهتم بتربية المريدين على أصول الطريقة، كذلك الشيخ قوت العرش ،
المتوفى عام ٧٠٧ هـ ، ذكر عنه ابن العماد الحنبلي " انه كان يقول " أنا أعلم خلق الله تعالى
بلا إله إلا الله " [2].

---

[1] دكتور أبو الوفا التفتازاني - مدخل إلى التصوف - صـ ٢٩٢ ، كذلك دكتور عامر النجار - الطرق الصوفية في مصر ، صـ ٧٣
- ط دار المعارف بمصر - ١٩٩٠ م .

[2] ابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب - جـ ٦ - صـ ١٧ ، كذلك الشعراني - الطبقات الكبرى - جـ ٢ - صـ ١٧ .

ثم يأتي من بعد هؤلاء علم كبير من أعلام الطريقة ن والمؤرخ والكاتب عنها والذي قام بتأصيل تعليمها وهو تاج الدين بن عطاء الله السكندري ، ت عام ٧٠٩ هـ ، ذكر عن شيخه أبي العباس المرسي انه كان يجمع بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة ، ذكره ابن العماد الحنبلي " كان ابن عطاء الله السكندري مالكي المذهب ، شاذلي الطريقة ، وهو المتكلم على لسان الصوفية في زمانه ، قام بالرد على الشيخ تقي الدين بن تيمية ، وكان يتكلم في الجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح الناس ، فيمزج بين كلام القوم (الصوفية) وأثر السلف وفنون العلم ، كان عالماً فقيهاً زاهداً صوفياً على طريقة أبي العباس المرسي الشاذلي [1] / وقد ترك ابن عطاء الله السكندري مؤلفات وشروح كثيرة في التصوف منها كتاب لطائف المنن ، وكتاب الحكم العطائية ، وتتابعت المدرسة الصوفية الشاذلية وفروعها وشخصياتها ، في تخريج عدد من أعلام الطريقة بالمغرب ، كما كان بالمشرق نذكر من ذلك ، الشيخ أحمد زروق ت عام (٨٩٩) هـ . كان فقيهاً عالماً بالمغرب واتبع أصول الطريقة حتى صار من أكبر مريديها ، جمع بين الحقيقة والشريعة ، وتابعه تلميذه الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني ، المتوفى عام ١٢٢٤هـ . ، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية ، وكانت له مؤلفات وشروح كثيرة حيث وضح معالم وأصول طريقة الإمام الشاذلي ومذاهبه في الأصول والفروع والتصوف ، ثم يأتي من بعد هؤلاء علم آخر من أعلام الطريقة الصوفية الشاذلية هو : الشيخ عبد السلام الأسمر الفيتوري ت عام ٩٤٣ هـ ، الذي حمل لواء الطريقة الشاذلية ، فربى المريدين على الطاعة والتقوى والعمل الصالح والتمسك بالكتاب والسنة ، والجمع بين الحقيقة والشريعة أو علوم الطريقة ، كان على مذهب الإمام مالك في الفقه ، وعلى مذهب الأشعري في علم الأصول ، وعلى طريقة الشاذلي في التصوف . [2]

ومن روافد الطريقة الشاذلية المغربية بمصر كذلك ظهور بعض الفروع للطريقة عند كل من عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١) هـ ، محمد القوقجي الحسني ، البشيشي الشاذلي والسيد حنين الحصافي - الطريقة الحصافية في عام ١٣٣٠ هـ = ١٩١٠ م ، ثم السيد سلامة الراضي (صاحب الحامدية الشاذلية) وكذلك العارف بالله تعالى عبد الواحد يحي (دنيوجينوا) المتوفى بالقاهرة عام ١٩٥١ م ، كان فرنسياً ثم اسلم وصار شيخاً كبيراً في

---

[1] المصدر السابق - جـ ٦ - صـ ١٩ .
[2] دكتور محمد محمود أبو قحف - التصوف الإسلامي - خصائصه ومذاهبه - صـ ٥٦٦ حتى صـ ٦٠٥ . كذلك دكتور عبد الحليم محمود - صـ ١٦٥ وما بعدها .

الطريقة الشاذلية ، ويضاف إلى هؤلاء كذلك العارف بالله عبد الفتاح القاضي - المحمدي تربية الشاذلي طريقة - الشبلنجي داراً ومزاراً المتوفى عام (١٣٨٢ هـ = ١٩٦٤ م) .

وهكذا نجد أن المدرسة الشاذلية فرخت العديد من المدارس والفروع والشخصيات التي أصلت الطريقة شريعة وحقيقة من المغرب - إلى المشرق العربي .

أسئلة وأختبارات تطبيقية
حول الفصل الرابع
التصوف الإسلامى بالمغرب

أسم الطالب :　　　　　　　　الفــــرقـــــة :
القســـــــم :　　　　　　　　رقم الجلوس :
الكليـــــــة :

س١ : وضح خلاصة الأفكار الفلسفية و التعلميه و التربوية من خلال دراسة مذاهب التصوف ؟

س٢ : وضح موقفك العلمى و التربوى و التعليميى من بعض الشخصيات و الدراسات الصوفية ؟

الفصل الخامس
التفكير الإسلامى فى المغرب
جوانبه النقدية و الإصلاحية

الأهداف : العلمية ، و التربوية ، و التعليمية ، و الفلسفية

أولاً : بحث الجوانب و الأتجاهات الفلسفية و النقدية عند ابن خلدون وفلسفته فى التاريخ و الاجتماع و المذاهب الفلسفية الأخرى

ثانيا : دراسة الأتجاهات السياسية و الاجتماعية وصلة التاريخ بالاجتماع و العمران البشرى

ثالثا : البحث عن الاتجاهات الإصلاحية فى الفكر الإسلامى ومدى تأثير المناهج و القيم العربية و الاسلامية عند الأوروبين المحدثين

رابعا : تحقيق قيم التوازن بين الأصالة العلمية و الفكرية القديمة و المعاصرة من خلال دراسة الأفكار العلمية و التعليمية عند فلاسفة ومفكرى العرب

الفصل الخامس

" التفكير الإسلامي في المغرب العربي "
" جوانبه النقدية والإصلاحية "
" وصلته بالتفكير الأوربي "

الفصل الخامس

" التفكير الإسلامي في المغرب العربي "
" جوانبه النقدية والإصلاحية "
" وصلته بالتفكير الأوربي "

أولاً : التفكير الفلسفي عند ابن خلدون (٨٠٨) هـ وجوانبه النقدية : -

١- حياته وسيرته ومؤلفاته : -

لم تزل عوامل التطور والتغير في الثقافات العربية والفلسفية الإسلامية في محيط المذاهب والفرق الإسلامية بالمغرب العربي ، تسير على هدى تنهض أحيانا ، ثم تهبط حينا آخر ، خلال دويلات الطوائف ، والموحدين ، حتى جاء رجل حاول أن يكتشف قوانين وعوامل التطور والازدهار ، أو الانهيار والاندثار ، عبر مراحل التطور والتغير التاريخي والاجتماعي والسياسي ، مبشراً بفروع فلسفية جديدة في مجال الفلسفة والتاريخ ، والاجتماع والسياسة ، ذلك الرجل هو " ابن خلدون) .

هو أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد المشهور بابن خلدون ، ولد في تونس عام ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م ، وتلقى علومه عن والده ، وكثير من علماء المغرب ، والأندلس ، فدرس القرآن الكريم ، والعلوم الشرعية واللغوية والفلسفية والمنطق ، وقد تولى العديد من الوظائف الإدارية والكتابية في بلاط السلاطين والأمراء ، إذ عينه السلطان أبو عنان ضمن كتابه وموقعيه في بلاطه بفاس ، ثم عينه السلطان ، أبو سالم كاتباً لسره ، ثم ولاه خطة المظالم أي القضاء ، وبعد خلع السلطان أبو سالم رحل ابن خلدون إلى غرناطة بالأندلس سنة ١٣٦٢ م حيث قام السلطان بإبرام وثيقة الصلح بين السلطان ، وبين ملك قشتالة ، ثم حدثت وشاية للسلطان من جانب خصومه ، الأمر الذي جعله يرحل إلى مدينة بجاية بالمغرب مرة أخرى ، فتولى منصب الحجابة هناك .

وقد عاصر ابن خلدون بعض الخلافات والاضطرابات السياسية ، حتى اضطر في نهاية الأمر إلى أن يرحل إلى مصر في عهد السلطان (برقوق) ، الذي عينه قاضيا لقضاة المالكية ، بعد أن قضى وقتا في التدريس بالأزهر الشريف .

وتفيد المصادر أنه ذهب في حملة إلى الشام ، في حروب ضد تيمور لنك حين أغار على الشام ، وقد كانت تابعة لسلطان مصر في ذلك الوقت ، ثم رجع إلى مصر ، حيث عكف على مراجعة وإتمام مؤلفاته ، وبحوثه ودراساته العميقة في التاريخ والاجتماع .. حتى توفي بمصر في رمضان سنة ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م [١].

ولعل نشأة ابن خلدون وثقافته واهتمامه بالتاريخ والعمران والسياسة ، لم تتح له الفرصة ، لكي يؤلف ويكتب في المذاهب والفرق الدينية ، ولم يصنف كأحد رجال هذه الفرق ، اللهم إلا إذا كان يتعرض ببعض الدراسات والتحليلات المنهجية والموضوعية لمذاهب الصوفية، وعلماء الكلام ، والفلاسفة ، والشيعة وطوائفهم والحشوية أو الظاهرية فقط ، بالإضافة على إشباع هذه الدراسات والتحليلات بالنقد والتقريع ، ولذلك فعلى الرغم من أنه كان قاضيا ، وفقيها مالكيا ، وأصوليا على مذاهب أهل السنة والأشعرية ، إلا أنه لا يعد في مجال البحوث الفلسفية ، فيلسوفاً أو عالما له مذهب محدد ضمن هذه الفرق ، لكنه برع في الأدب ، واللغة ، والتاريخ ، والسياسة ، والاجتماع كفيلسوف أو عالم له مكانة كبيرة بين الباحثين والعلماء في هذه المجالات . وبناءً على ذلك فإن جميع مؤلفاته وكتاباته وبحوثه تدور حول هذه الموضوعات والاتجاهات ، ولم يترك في ذلك إلا بعض المؤلفات التي يعتبرها الباحثون موسوعات فلسفية وفكرية لا يستهان بها س.. ومن أهم مؤلفات ابن خلدون : كتابه الضخم العبر ، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر " . والذي قضى في تأليفه ثماني سنوات كاملة ، وقد طبع بمطبعة بولاق بالقاهرة ١٨٧٦ م .

وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الكتاب وما يحتويه من أقسام وفصول تتناول المقدمة : في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والإلمام بمغالط المؤرخين ، ثم قسم يتابع من خلال هذا المؤلف بعد ذلك ـ الكتاب الأول : في العمران ، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية في الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب . [٢]

---

[١] دكتور حسن شحاتة سعفان ـ ابن خلدون ـ (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) ـ صـ ١٢١
[٢] ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٦ .

ثم الكتاب الثاني : في أخبار العرب وأجيالهم ، ودولهم منذ مبتدأ الخليقة إلى عهده ، وفيه الإلمام ببعض ما عاصرهم من الأمم والمشاهير ، ودولهم مثل ، النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنج .

ثم الكتاب الثالث : في أخبار البربر ومواليهم من زناتة ، وذكر أوليتهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول .[1]

ثم يضيف ابن خلدون .. ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاحتفاء أنواره ، وقضاء الفرض (الحجج) والسنة في مطافه ومزاره والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره - فزدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار ، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار ، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من الأمم وملوك الأمصار .. وهكذا . ثم يضيف إلى هذا الكتاب - أو المقدمة فصول أخرى تشمل دراسات وبحوث تحليلية ، وعرض للمذاهب والفرق الإسلامية أو الدينية بصفة عامة ، وأنواع المعايش والصناعات ، والعلوم العملية والنظرية ، موضحا موقفه فيها .[2]

وتشير بعض الدراسات لدى الباحثين إلى بعض مؤلفات أخرى لابن خلدون منها مؤلفه : التعريف .. ورحلته غربا وشرقا س، وكتاب : الباب المحصل في أصول الدين ، طـ المطبعة المغربية ١٩٥٢ .

لكن يبقى كتابه المقدمة ، أو العبر .. من أهم وأعظم مؤلفات ابن خلدون بدون منازع وقد أشاد الباحثون العرب والمستشرقون على السواء بمكانة ابن خلدون وأفكاره الفلسفية في التاريخ والاجتماع في هذا الكتاب..

لذلك يقول المؤلف الإنجليزي (هيورات Huart) في كتابه : الأدب العربي " أنه لا يعرف كتابا يستحق الدراسة أكثر من كتاب العبر (المقدمة) بالنسبة لأي إنسان يريد أن يفهم تاريخ الدول الإسلامية ، ويقول مستشرق آخر وهو (بوتول Bauthaul) ، بدون

---

[1] ابن خلدون - المقدمة - صـ ٦ ، صـ ٧ ، ط بيروت ١٩٨٤ .
[2] المصدر السابق صـ ٧ - راجع جميع أجزاء فصول المقدمة .

كتاب ابن خلدون كنا سنجهل تاريخ شمال إفريقيا ، وابن خلدون كان يفوق دور المؤرخ العادي ليصعد للتاريخ العالمي [١].

٢- منهج ابن خلدون ونسقه الفكري :

ابن خلدون من العلماء القلائل بين المسلمين الذين ابتكروا ولم يقلدوا ، فهو واضع أساس علم الاجتماع من خلال دراساته العميقة لأصول وتطور المجتمعات الإنسانية وتنوع التجمعات البشرية ، واختلاف طبقاتها ونظمها وتركيباتها المختلفة المترددة بين البداوة والحضر ، أو بين البداوة والحضارة المدنية ، ويعتبر بحق سابق عصره في هذا العلم ، وإن أكمله ولحق به علماء أوربا من الفرنسيين في العصر الحديث أمثال " أوجيست كومت ، وإميل دوركايم ، ولوسيان ليفي بريل ، ورادكليف براون ، وغيرهم ، ممن يرجع إليهم الفضل في تأسيس علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا في العصر الحديث ، وكل هؤلاء تأثروا بمنهج ابن خلدون ونسقه في البحث العلمي ودراسة المجتمعات ونظمها وقوانينها [٢].

وقد تعرض ابن خلدون في " المقدمة " - أو كتابه " العبر وديوان المبتدأ والخبر " . كذلك لطبائع البشر ، وأسباب تغيرها ، وقيام الدول ، وكيف أن لها عمرا كعمر الأفراد .. كل ذلك في عمق ، لذلك فمن أبدع نظرياته كذلك نظريته عن التاريخ ، أو علم التاريخ ، والذي يعتبر بحق واضع أدق النظريات العلمية والفلسفية في دراسة التاريخ الإنساني ، وأنه يجب أن يبنى على تعليل الحوادث ومعرفة أسرارها ، ومطابقتها لقانون السبب والمسبب ، وأنه لا يصح أن يبنى التاريخ على مجرد النقل إذا خالف العقل ، فالمؤرخ محتاج إلى معارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت تؤدي به إلى الحق ، وتنكب به عن المذلات والمغالط " يضاف إلى ذلك أن ابن خلدون وضع منهجا علميا دقيقا في تصنيف أنواع العلوم الإسلامية كلها وأرخ لهذه العلوم كلها تأريخا دقيقا ينم عن تأريخ عالم خبير ، وبأساليب وتعبيرات مختارة ودقيقة رزينة ، لم يعمد إلى فخفخة الألفاظ ، ولا إلى الإطناب الممل ، واستخدامه للألفاظ يكون استخداما على قدر المعنى " [٣] .

---

[١] دكتورة - زينب الخضيري - فلسفة التاريخ عند ابن خلدون - صـ ٣٤ - ط دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٩١ م .

[٢] للمزيد - انظر دكتور قباري إسماعيل - أسس علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م ، كذلك قضايا علم الاجتماع والفلسفة ط ١٩٧٣ م .

[٣] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٢٢٦ .

ومن خلال ابن خلدون وأفكاره وآرائه ، يتضح لنا مكانته الفذة بين الباحثين والمؤرخين من العرب والمستشرقين ، وعلو مكانته أيضا في الدراسات الاجتماعية والتاريخية والسياسية ، يقول نيكلسون " لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور ، ثم أشار توينبي : أن مقدمة ابن خلدون في التأريخ العالمي قد تصور فيها و صاغ فلسفة التاريخ ، تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه ، ويشيد جورج سارتون (في كتابه مدخل لتاريخ العلم) ، إلى أن ابن خلدون ، كان من أوائل فلاسفة التاريخ ، سابقا لكل من ميكافلي ، ودوران ، وفيكو ، وكونت كورنو [١] . وهكذا .

ومن خلال هذه المقدمات ، وآراء الباحثين ، بالإضافة إلى دراستنا لبحوث ابن خلدون فيما يتعلق بالتاريخ والاجتماع والسياسة ، يتضح لنا منهج ابن خلدون ونسقه الفكري المتمثل في الشخصية العلمية ودراساته العلمية الواقعية .

فنحن إذن أمام شخصية فكرية متعددة الجوانب الفلسفية والعلمية في السياسة والتاريخ والأدب واللغة ، وبالتالي نستطيع تحديد نسقه الفكري والعلمي . فمن ناحية يبدو فيه بوضوح الترابط المنهجي والموضوعي ،متمثلا للواقعية في تفكيره متجردا في الحكم على طبائع الأشياء والأمور ومجريات الأحداث الاجتماعية والتاريخية والسياسية ، يضاف إلى ذلك أن ما كانت تمتاز به شخصية ابن خلدون من الفطنة والذكاء ودقة الملاحظة ، قد بدا ذلك وانعكس على نسقه الفكري ، ومنهجه في دراسة مجريات وطبائع الأمور أيضا " فقد بدا واقعيا في تفكيره واتجاهاته العلمية ، الأمر الذي أدى إلى أن دراساته ، جاءت أدنى إلى حقائق الأمور وأقرب إلى طبيعة المسائل المدروسة [٢] .

وهذا النسق الفكري عند ابن خلدون يبدو واضحا وكما أشرنا فيما سبق ، في دراساته ونظرياته في التاريخ والاجتماع ، تلك الآراء أو النظريات التي
صدرت عن عقلية تتمتع بالخبرة العميقة بطبيعة وأحوال الأمم والملوك ، والبيئة الجغرافية وطرق الكسب والمعاش ، وعوامل التطور وقوانين التاريخ وباطنه ، وتحليل أحداثه وتعليلها

---

[١] دكتور - أحمد محمود صبحي - في فلسفة التاريخ - صـ ١٣٣ ، صـ ١٣٤ - ط مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٨٩ م .
[٢] دكتور مصطفى الخشاب - علم الاجتماع ومدارسه - جـ ١ - صـ ٦٥ - ط لجنة البيان العربي - ١٩٥٤ م .

، وتحليله ونقده لمناهج وطرق المؤرخين من قبله [1] ، و نعيه على مواطن ضعفها ، مما يشير إلى الانحطاط الذي لحق بالتاريخ على طريقة السابقين ، لذلك وضع كتابه ككتاب شامل لتوضيح المنهج الصحيح في كتابة التاريخ ، يقوم على الشرح والتحليل وتعليل حوادثه وموضوعاته [2] .

وعلى ذلك فإن ابن خلدون لم يضع نظرية أو دراسة عن التاريخ ، والاجتماع البشري دون أن يوضح الأنساق المنهجية التي تكون صالحة في وضع دراسات عميقة بشأنها .

ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون ، لم يقنع بالفلسفة المتوارثة كما وصلت إلى علمه ، إذ رأى أن نظريات الفلسفة في بحث الوجود والعالم ليست عميقة وواسعة ، بحيث تستطيع التعبير عن كل ما فيه ، فالعقل أقل من أن يتسع للإحاطة به ، فهناك من الكائنات والمخلوقات أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلمه ، لقوله تعالى " ويخلق ما لا تعلمون " سورة النحل آية (٨) [3] .

ويبدو النسق الحسي الواقعي في منهج ابن خلدون ، واضحا كذلك ، حينما ينتقد الأقيسة المنطقية ، لأنها لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه الأشياء لا تتسنى إلا بالمشاهدة . ثم يؤكد على ضرورة اهتمام العالم بالتفكير فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ، كذلك يرى ألا يكتفي بالتجارب الفردية بل يتحتم على العالم في رأيه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعني بتمحيصها [4] .

فالنسق الفكري والمنهجي عند ابن خلدون يسير إذن طبقا لنزعته الحسية التجريبية الواقعية والمشاهدة ، ولا يقنع بالتجربة الفردية ، بل يؤكد ضرورة الأخذ بمجموع تجارب الإنسانية ، وهذا يفيد أن هذا النسق المنهجي يخلو تماما من الخيالات والتصورات التي لا

---

[1] يذكر أن ابن خلدون من هؤلاء المؤرخين الذين اختصهم بالنقد بقوله " وقد دون للناس في الأخبار وأكثروا ، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا وهم : ابن إسحق (محمد بن إسحق ت عام ١٥٢ هـ) وابن جرير الطبري ت عام ٣١٠ هـ ، وابن الكلبي ت عام ١٤٦ هـ ، ومحمد عمر الواقدي ت عام ٢٠٧ هـ ، وإن كان في كتب المسعودي ت عام ٣٤٦ هـ ، والواقدي من ما هو معروف عند الإثبات ، ومشهور بين الحفظة الثقات ، ويتحفظ ابن خلدون من مناهج هؤلاء في التأريخ والتصنيف فيقول والناقد البصير قسطاس نفسه من تزييفهم فيما ينقلون - راجع ابن خلدون - المقدمة - صـ ٤ .

[2] دكتور مصطفى خشاب - علم الاجتماع ومدارسه - صـ ٦٥ .

[3] ابن خلدون - المقدمة - صـ ٥١٤ ، صـ ٥١٦ .

[4] المصدر السابق - صـ ٤٨٩ .

تتعلق بالظواهر والمشاهدات المحسوسة ، فالنفس عنده قادرة على التفكير فيما يقع للحوادث ، وعلى التصرف فيه كثيرا ما ينشأ - الحد الأوسط - الصحيح من هذا التفكير كأنه إلهام ، فالمنطق عند ابن خلدون وسيلة لتصحيح الفكر من الخطأ ، ويساعد على الدقة في التفكير ، لكنه لا يولد المعرفة في نفوسنا ، وهو علم مساعد ، وإن كان فحول النظار يستطيعون أن يستغنوا عن صناعة المنطق في جميع فروع العلم .[١]

ومما يتفق مع هذا النسق الفكري المنهجي عند ابن خلدون ، نظرته التحليلية القائمة على التفكير والعقل والواقع المشاهد ، فيما يتعلق بصناعات العلوم كالكيمياء والنجوم[٢] ، ومعارضته للنزعات الفلسفية الصوفية .

فقد كانت تستند كذلك إلى مبادئ من العقيدة الدينية[٣] لأن مبادئ الدين وحقائقه واضحة ومعلومة للجميع دون إسراف أو تأويل قد يخرجها عن مقصودها وحقيقتها إلى معان مجازية .

وفي ذلك اتساق مع نسقه الفكري ومنهجه الواقعي العقلي القائم على التعليل والنقد ، وتطبيق مبدأ العلية في الدراسات الاجتماعية[٤] والتاريخية والسياسية ، ولم يغفل ابن خلدون في التعبير عن استخدامه لهذا النسق الفكري والمنهجي في إبراز العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية(الحربية) في تكوين ونشأة المجتمعات ، والكشف عن معالم الحضارات البشرية في شتى بقاع العالم القديم والوسيط ، لذلك نجده قد عقد فصولاً مطولة في الكلام والبحث في نظم الحكم السياسي ، ثم يشير إلى ما عرفه السلمون من مهن وصناعات ونظم اقتصادية وعلوم وفنون مختلفة ، وعلى هذا أيضاً يعلل تكوين المجتمعات ونظمها وتطورها كأساس هام في الاستدلال على نشأتها أو اضمحلالها ، وزوال الممالك والدول ، ولذلك فإن نسق ابن خلدون ومنهجه يسير وفقاً لطبائع الأمور والأشياء وتطورها وتبدل أحوالها .[٥]

---

[١] المصدر السابق - صـ ٤٨٩ . (فصل علم المنطق) يوضح ابن خلدون رأيه بالتفصيل - كذلك دي بور- تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٤٠٣ .
[٢] راجع بالتفصيل : ابن خلدون - المقدمة - صـ ٥٠٤ م .
[٣] المصدر السابق - صـ ٥١٩ ، صـ ٤٧١ ، صـ ٤٧٣ .
[٤] دكتورة زينب الخضيري - فلسفة التاريخ عند ابن خلدون - صـ ١٠ ، صـ ١١ .
[٥] للمزيد من الأمثلة والدراسات - ابن خلدون - المقدمة - صـ ٣٥٠ .

ومن الجدير بالذكر أن النسق الفكري المترابط ، الموضوعي ، الواقعي ، العقلي يسير بمنهجه في دراسة التاريخ والاجتماع والسياسة للكشف بصورة دقيقة عن قوانين " البحث التاريخي " مثل قانون " السببية " أو العلية وهو يقوم على اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر فيعطينا قانوناً مضافا وهو قانون " التشابه " .

أما قانون الإمكان والاستحالة ، فيقوم بقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران البشري في المجتمعات الإنسانية ، وعندما يشير بان خلدون إلى تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار حيث أن أحوال الأمم متغيرة ، فإنه يضيف إلى ذلك قانون " التطور " [١] يقول ابن خلدون " ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة .. " إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ومحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والانتقال من حال إلى حال " [٢].

ومما سبق من تحليلات ودراسات على منهج ابن خلدون ، ونسقه الفكري يجمع بين النظرة العلمية والموضوعية في دراسة العلوم وابحث في مناهجها وقوانينها وبين النزعة الواقعية ، التجريبية الحسية في تمثل المواقف والأحداث التاريخية والاجتماعية والنظم السياسية ، والحربية والاقتصادية ، وذلك في دعوته إلى أن الباحث في أصول الأمم وطبائع العمران ، وما يتعلق بالاجتماع الإنساني من أمور كثيرة يجب أن يكون على درجة كبيرة من التمحيص والنظر حتى يتبين له الصدق من الكذب ، كذلك لا يخلو نسق ابن خلدون ومنهجه من نزعة فلسفية ، تبدو بدرجة كبيرة في التأمل الباطني ، والحس الداخلي في باطن القضايا والأحداث التاريخية والاجتماعية والسياسية ، التي هي في حقيقتها تعبير عن الاجتماع الإنساني . [٣]

---

[١] دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٤٠٦ كذلك دكتور طه حسين - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ط القاهرة ١٩٢٥ م .

[٢] ابن خلدون - المقدمة - صـ ٢٨ وما بعدها .

[٣] المصدر السابق - صـ ٣ ، صـ ٤ .

٣- ابن خلدون بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع :-

اختلف الباحثون والمؤرخون من المفكرين العرب والمستشرقين حول ابن خلدون من حيث اعتباره فيلسوفا أو عالما في دراسة التاريخ وأحوال العمران والاجتماع البشري وتكون المجتمعات الإنسانية .

فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن خلدون كان أساسا فيلسوفا للتاريخ وإن كانت له بعض المحاولات العلمية في علم الاجتماع [١] ، بل ويمكن اعتباره مؤسسا لعلم الاجتماع ، وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي كل من الباحثين المستشرقين ، توينبي ، وجورج سارتون ، وروبرت فلنت ، إذ عبر كل من هؤلاء عن أنه لا العالم الكلاسيكي ، ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلا لابن خلدون في فلسفة التاريخ ، كباحث نظري قبل أن يكون عالما مؤرخا ، فهو إذن من أوائل فلاسفة التاريخ من قبل فلاسفة التاريخ الأوربيين كيودان ، وفيكو ، وكونت كورنو ، ووحيدا بين معاصريه في فلسفة التاريخ ، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ، لكن ابن خلدون وحده الذي استخدمها .. [٢]

بينما ذهب البض الآخر إلى اعتبار كتابات ابن خلدون ، وبحوثه العميقة في التاريخ والاجتماع البشري والعمران ، ليست دراسات تعتمد على النظر والتأمل العقلي في مجريات الأحداث ونظم السياسة وأحوال الاجتماع فحسب ، بل اعتبروا هذه الدراسات كما ورد في " المقدمة " وديوان " العبر " مقدمات لعلم مستقل في التاريخ ، أو الاجتماع لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ..

بل يعني بتقرير الأحداث والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه .. [٣] أي تمثل ابن خلدون للدراسات التقريرية والموضوعية الواقعية المرتبطة بالحياة ومجريات الأمور والأحداث ثم تعليلها .

وهذا يدخل ضمن المنهج العلمي التجريبي العملي في دراسة التاريخ أو العمران البشري ، ويميل البعض كذلك إلى ارتباط دراسات ابن خلدون عن التاريخ والعمران

---

[١] دكتورة - زينب الخضيري - فلسفة التاريخ عند ابن خلدون - صـ ٩ .
[٢] دكتور - أحمد صبحي - في فلسفةالتاريخ - صـ ١٣٤ ، صـ ١٣٥ .
[٣] دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٤٠٥ .

الاجتماعي والسياسي ، بالجانب العلمي قبل الجانب أو الاتجاه الفلسفي عند ابن خلدون [١] .

ويوجز الدكتور أحمد صبحي هذه الخلافات بين المدارس والشخصيات الفكرية حول مقدمة ابن خلدون ودراساته فيما يتعلق بالتاريخ ومجريات الأحداث وما يتعلق بالاجتماع والعمران والنظم ، ويرجع ذلك كله إلى أن ابن خلدون " كان متعدد الجوانب - ونحن نتفق معه في هذا الرأي كذلك - فلم يكن منحازاً إلى واحدة منها بالذات ، بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الواحدية ، إنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية في ضوء نظرية معينة دون غيرها ، بل التفسيرات الاقتصادية إلى جانب التأويلات السيكولوجية فضلا عن التفسير الجغرافي أيضاً . [٢]

وقد استند الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الذي يعد ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع في رفضه إدراج بحوث ابن خلدون ودراساته في " المقدمة " ضمن فلسفة التاريخ إلا أن من بحثوا في هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة ، حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات ، بينما بحوث ابن خلدون نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث . [٣]

وسواء كان هذا الرأي أو ذاك صحيحاً ، أو مختلفا حوله في ترجيح رأي على رأي آخر في محيط هذه المدارس الفكرية ، فإننا نقرر ونؤمن تماماً أن شخصية ابن خلدون قد حوت جميع هذه الاتجاهات الفلسفية والعلمية ، فقد كانت دراساته وبحوثه في مقدمته - متعددة الجوانب ولم يقتصر على جانب دون آخر ، وهذا نتاج ضخم وحصيلة فكرية وعلمية كبيرة اكتسبتها شخصيته من خلال حياته وتجاربه الطويلة وإحاطته بجميع مجريات الأمور والأحداث في التاريخ والعمران أو الاجتماع الإنساني وعلى ذلك سوف نستجلي دراساته العميقة ومنهجه وأسلوبه الدقيق في وصف الأحداث ومجريات الأمور ، وتحليلها وتعليل أسبابها ونقده اللاذع والشديد للمغالطات التاريخية والفكرية من جانب كثير من المؤرخين

---

[١] دكتور - حسن سعفان - ابن خلدون (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ١٢٢ وما بعدها .

[٢] دكتور - أحمد محمود صبحي - في فلسفة التاريخ - صـ ١٣٥ .

[٣] المصدر السابق - صـ ١٣٥ - نقلاً عن علي عبد الواحد وافي - (تحقيق وتعليق على مقدمة ابن خلدون) جـ ١ - صـ ٢٦٠ .

السابقين أو المعاصرين له ، ليتضح لنا التركيب العقلي والفلسفي النقدي وملاحظاته التجريبية الاستقرائية بما يعبر عن شخصية فلسفية وعلمية في تاريخ التفكير الفلسفي والعلمي بالمغرب العربي وشمال إفريقيا.

* نظر ابن خلدون للتاريخ نظرة واقية استقرائية تجريبية ، يتخللها تصورات فلسفية ، ونظرة تحليلية تقوم على التعليل وربط الأسباب بالمسببات ، مع تعمق في باطن التاريخ وما تحمله مجريات الأحداث من معان ودلالات ، فجمع بذلك بين الفلسفة والعلم ، فجاءت دراساته مزيج من النظرة الفلسفية التعليلية النقدية ، والنظرة العلمية الاستقرائية .

فالتاريخ عند ابن خلدون «وفي الحقيقة خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال : مثل التوحش ، والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة من الأحوال " [1].

وعلى ذلك فلم يتصور ابن خلدون التاريخ وعلم دراسة التاريخ على أنه مجرد سرد لحياة الدول والممالك والأنساب ، أو الاقتصار على مجرد وصف الظواهر والأحداث الاجتماعية والسياسية ، بل كان يجد فيه بحثاً في المجتمع والحضارات البشرية ، وفي العلل المؤثرة على الظواهر ، ولم يغفل الظواهر والعوامل الاقتصادية ، كل هذا يضفي على دراسة التاريخ قيمة علمية متجددة . [2]

فالتاريخ ليس وصفاً أو سرداً للأحداث ومجريات الأمور الأمر الذي قد يبدو في ظاهره لا يزيد على أخبار ن الأيام والدول والسوابق من القرون ، بل علم وفن ، في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها عريق . [3]

فلم ينظر إلى التاريخ كوسيلة للرصد الكمي لأحداثه ووقائعه فقط ، بل حاول الدخول في أعماقه والذهاب إلى ما وراء أفكاره لمعرفة دلالتها على عصورها ، وظروف نشأتها ،

---

[1] ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٣٥ .

[2] المصدر السابق ـ صـ ٣٥ ـ كذلك دكتورة أمير حلمي مطر ـ في فلسفة السياسة ، ص، ٧٥ ـ طـ دار الثقافة للطبع والنشر القاهرة ١٧٨ م .

[3] ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٣ ، صـ ٤ .

والتجارب الحية ورائها ، فابن خلدون جعل للفكر والفلسفة مجالا في حركة التاريخ ، والتي لا يمكن أن تنفصل عنها إن ظلت الحضارات حية ، والثقافات مزدهرة .

والتاريخ مليء بالحركة والفكر والجدل ، والباحث هو وحده الذي يستطيع أن يكتشف هذه الفكر الذي يقع وراء الأحداث والوقائع الدائرة في باطن التاريخ ، وإذا كان التأريخ لا يهتم بالوقائع فحسب ، بل يغوص المؤرخ إلى ما ورائها من أفكار ودلالات حتى يجد التفسير المقنع لها س، فإن منهج ابن خلدون وطريقته في دراسة التاريخ لم يبتعد عن تمثل هذه النظرة ، ومن خلال اكتشاف ابن خلدون لحركة التاريخ وقوانينها نحا بالأئمة على كثير من المؤرخين الذين وقفوا عند حد الوصف الكمي ، وسرد الأحداث دون تحليل أو تعليل أو تحكم لمنطق العقل والتعمق الباطن في الوقائع والظواهر ، فوجه النقد اللاذع إليهم ، ونبه إلى كثير مما وقعوا فيه من أغاليط ومبالغات تخرج بحقيقة الأحداث والأمور السياسية والاجتماعية عن مرادها الصحيح . وعلى ذلك يذكر ابن خلدون بعض الأمثلة التطبيقية لمثل هذه الأخطاء التي وقع فيها المقلدون أو من يتفق معهم من ذوي القول الضعيفة ، فيقول " أنهم إذا تعرضوا لذكر دولة نسقوا أخبارها نسقا ، محافظين على نقلها وهما أو صدقا ، ولا يتعرضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها ، وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها ، ويشير إلى أن ابن رشيق (٣٨٥) هـ ، ت عام (٤٦٣) هـ ، حيث اكتفى في كتابه " ميزان العمل " بأسماء الملوك والاقتصار على ذلك ، وهذه أخبار مقطوعة الأنساب والأخبار عنها موضوعة عليها أعداد أيامها بحروف الغبار (أي قديمة) ، كذلك يشير إلى نظر هؤلاء المؤرخين إلى التاريخ نظرتهم إلى " القصص الشعبي " كما هو دارج الحفظ عند العامة من الناس ، دون تحقيق ، لذا فإن رواياتهم تناقض الواقع ، ولا تتفق مع طبائع الأشياء ، بل إن بعض الأخبار تتجاوز نطاق الواقع والعقل إلى خوارق الطبيعة"[١]

ويذكر ابن خلدون مجموعة الأخطاء الشائعة التي يقع فيها المؤرخون وما فيها من مذلات - وهي " الاقتصار في الأخبار على مجرد النقل ، دون النظر في أصول " العادة " وقواعد السياسة والمجتمع وعدم قياس الغائب على الشاهد ، أو الحاضر بالذاهب ، مما يؤدي إلى عدم الحيدة ، كذلك التشيع للآراء والمذاهب ، وهذا يجرد الباحث أو عالم التاريخ من حيدته ، ويؤدي لعدم الموضوعية في الحكم على طبيعة الأشياء ، يضاف إلى ذلك الثقة

---

[١] ابن خلدون - صـ ٣٥ ، صـ ٣٦ ، كذلك دكتور مصطفى الخشاب - علم الاجتماع ومدارسه - صـ ٧٦ .

بالناقلين ، والذهول عن المقاصد ، مما يؤدي إلى عدم التحقق ، والوقوع في الظن والتخمين ، ثم توهم الصدق والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع بسبب ما يداخلها من التلبيس ، والتصنع بنقلها على غير الحق نفسه ، كذلك يرى ابن خلدون أن من أكثر الأمور شناعة هو تقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمديح مما يؤدي إلى قلب الحقائق ، وإفساد الوقائع .

أما الجهل بطبائع الأحوال في العمران ؛ فإنه بلا شك يوقع الباحث في المجتمع والتاريخ في أخطاء ، إذ يجب التعمق في باطن الأمور والأحوال التي تعرض لها العمران البشري ، إذ أن لكل حادثة من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً ، طبيعة خاصة بذاته فيما يرض من أحواله ، لهذا فإن ابن خلدون يشير إلى ضرورة الاهتمام بالجوانب الذاتية والسيكولوجية النفسية التي تكمن خلف الأحوال والعمران البشري ، وينبه إلى حقيقة هامة وهي " أنه ليس كل طبائع الأحوال والوقائع والحوادث على شاكلة واحدة ، وليس بالضرورة تشبها ذاتاً أو فعلاً ، كذلك ، إلا أن كثرة التمحيص للأخبار والوقائع والحوادث تساعد على تمييز الصدق من الكذب [1] .

ويعطي ابن خلدون أمثلة أخرى لما وقع فيه المؤرخون من أخطاء نتيجة لجهلهم بأصول العادة والتمحيص اللازم لمجريات الأمور والوقائع التاريخية والاجتماعية والسياسية .

يذكر ابن خلدون " أن كثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتتواتر عنهم ، كما نقله المسعودي (٣٤٦) هـ عن الإسكندر الأكبر لما صدته دواب البحر عن بناء مدينة الإسكندرية وكيف اتخذ صندوقاً من الزجاج ، وغاص في قاع البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها وعمل لها تماثيل من أجساد معدنية ونصبها بحذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين خرجت من البحر وعاينتها ، وتم بناء الإسكندرية ، وذلك كذلك في حكايات وأقاصيص مستحيلة خرافية ، ثم يفند ابن خلدون هذه الحكايات ويظهر ضلال راويها .. [2]

---

[1] ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٣٥ ، صـ ٣٦ .
[2] المصدر السابق ـ صـ ٣٦ .

مثال آخر للأخطاء في دراسة التاريخ ما حكاه المسعودي عن (مدينة النحاس) وأنها مدينة كل أبنائها من النحاس تقع بصحراء سجلماسة بالمغرب العربي ، والتي فتحها موسى ابن نصير عام (٩٤) هـ ، في غزواته لبلاد المغرب والأندلس ، وكيف أنها مغلقة الأبواب ، وكيف أن الصاعد إليها أو أراد دخولها يصعق ويرمى إلى آخر الدهر .. " وهذه بلا شك أبعد عن الحقائق التاريخية وأحوال العمران البشري ومن قبيل الأقاصيص الشعبية ، والأساطير التي تحشى بها كتب المؤرخين القدماء الذين لا يتبصرون بحقائق التأريخ ومناهجه الصحيحة .. كما أشرنا عنده .[1]

ويذكر ابن خلدون أن ولع الناس بالمبالغة قد يدفعهم إذا أفاضوا بالحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منهم ، وفي الأخبار عن جيوش المسلمين والنصارى ، فإنهم يتجاوزون حدود العوائد (أي العادات) ويطاوعون وساوس الإغراب ، ثم يستطرد ابن خلدون عن أخطاء المؤرخين في مزجهم بين الواقع والخيال فيذكر أقاويل بعض المؤرخين المبالغ فيها والتي تخرج عن حد الصدق وتحري الدقة والصواب ، فيشير إلى أخبارهم عن ملوك اليمن ، وجزيرة العرب ، وغزواتهم وتهاويل كثيرة .[2]

ويتعرض ابن خلدون لقصة نكبة البرامكة على يد الرشيد (١٩٣) ، وكيف وقع بعض المؤرخين القدماء في أخطاء تاريخية شنيعة حيث أرجعوا أسباب نكبتهم إلى قصة (العباسة) أخت الرشيد مع جعفر بن خالد البرمكي قتل سنة (١٨٧) هـ ، وزعمهم عن قصة الزواج بها ، لكن ابن خلدون ينتقد مثل هذه الأخبار والأحداث التاريخية بناء على تحري الصدق والتمحيص للأخبار فيقول " هيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلال قدرها ، ثم يرجع نكبة البرامكة لإطارها التاريخي الصحيح وهو التآمر على الحكم ، لذلك يأخذ على المؤرخين المشايعين للمذاهب ، في رواياتهم عن أخبار الفاطميين ، والعبيديين بدول المغرب وعوامل التشكيك في نسبهم .. وهكذا [3] فكل هذه الأخبار تخلو من الدقة ، والموضوعية والحذر في الحكم على مجريات الأحداث وأحوال العمران والاجتماع الإنساني ، وكأنه بذلك يشير ويضع أصول المناهج الصحيحة في التاريخ والاجتماع .

---

[1] نفس المصدر - صـ ٣٧ .
[2] المصدر السابق - صـ ١٧ ، صـ ١٨ .
[3] المصدر السابق - صـ ١٧ ، ١٨ ، ١٩ حتى صـ ٣٠ .

وخلاصة ذلك هو تأكيد ابن خلدون على مراعاة قواعد وأصول علمية يجب اتباعها وهي متضمنة ومتصلة بالقواعد البحثية في علم الأصوليين ، بعد أن يجردها من مضامينها الدينية أو الشرعية ، دون أن يبطل ذلك على الإطلاق . فقد أكد وكما أشرنا فيما سبق من منهجه ونسقه الفكري " على ضرورة إلمام الباحث في علم التاريخ الذي هو خبر عن الاجتماع الإنساني بطبيعة العمران وقواعد السياسة وأحوال الاجتماع واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في الملل والنحل والسير والأخلاق والوقوف على طبائع الكائنات وسير الأخبار بالحكمة وتحكيم البصيرة - بالشاهد - أو قياس الأشياء بالنظائر ، أو الأمثال ثم الوقوف على مدى الوفاق ، أو يوارى ما بينها من الخلاف (وهو قانون التشابه ، والتباين) .

ويضيف إلى ذلك ضرورة التعليل (قانون العلية ، وربط الأسباب بالمسببات في المتفق أو المختلف منها بعد ذلك يطلب ابن خلدون استيعاب كل خبرة أو كل خبر ويعرض ذلك على ما عند الباحثين من الأصول والقواعد حتى يتثبت من صدق الأخبار أو كذبها ، ومراعاة أصول العادة ، وهذا هو جوهر المنهج والطريقة العلمية بلا شك وبهذا المنهج يقوم ابن خلدون " ببناء منهج للتاريخ يرتكز على دعائم قوية ، بل إن نقده للتاريخ بدأ بالهدم وانتهى بالبناء " [١] .

ويمثل هذا التصور الذي يمزج فيه ابن خلدون النظرة الفلسفية القائمة على التحليل والتعليل والنقد والتعمق في باطن الأمور والأحداث التاريخية بالنظرة الواقعية الاستقرائية لمجريات الأمور والأحداث والوقائع - يتجه إلى دراسة الاجتماع والعمران البشري ، محاولاً تأسيس علم الاجتماع ، كمحاولة للتبشير بإنشاء علم جديد في مضمار الدراسات الفلسفية والعلمية بالمغرب العربي وشمال إفريقيا ، والتي اتخذ من شعوبها مجالاً لإجراء بحوثه ودراساته وأطوار قيام الدول وزوالها بحكم العادة وأحداث مجريات القانون الطبيعي ، وقبل ذلك امتثالاً لحكم الله تعالى في الخلق ، وأطوار البداوة والانتقال إلى أطوار الحضارة والمدنية ، ودراسات لأحوال الشعوب وأجناسها ومعايشها وعمرانها ، ومدى ارتباط ذلك بالأجواء والمواقع الجغرافية وأحوال الطقس من حيث الاختلاف الوجداني والمزاجي

---

[١] دكتور عثمان - ابن خلدون ناقد للتاريخ - صـ ٣٨٧ (بحث منشور ضمن كتاب المشكاة ، مجموعة مقالات وبحوث في الفلسفة والعلوم - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ م .

والسيكولوجي للشعوب نتيجة لاختلاف المواقع الجغرافية بين المواقع الجبلية ، والصحراوية ، واعتدال المناخ أو تقلباته بين الحرارة والبرودة .

وعلى ذلك نجد أن ابن خلدون قد وضع كل ذلك في اعتباره وهو بصدد التوصل لإنشاء علم الاجتماع من خلال بحثه عن علاج لمشكلة التاريخ والخطأ في التاريخ ، وهو بهذا فيما يرى بعض الباحثين يشبه أوجيست كونت مؤسس علم الاجتماع عند الأوربيين المحدثين والذي توصل إلى إنشاء علم الاجتماع وهو بصدد التوصل إلى علاج للمشكلات السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالمجتمعات الأوربية ، وعلى حين نجد ابن خلدون يتخذ من علم الاجتماع وسيلة لتصحيح التاريخ ، يتخذ مونتسكيو الفيلسوف الفرنسي في العهد الحديث من التاريخ أساساً لبناء علم الاجتماع ، والذي يحدد ابن خلدون موضوع علم الاجتماع فيقول " إننا ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له " ، ثم يقول " وكأن هذا العلم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو : العمران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد الأخرى ، وهذا شان كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً [١] .

وجدير بالذكر أن ابن خلدون يعمد إلى التمييز بين هذا العلم وبين غيره من العلوم المشابهة كالخطابة والسياسة المدنية ، ثم يضع الأسس المنهجية التي يجب اتباعها وهي : استخدام القواعد المنطقية ، وقياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، ثم الاستقراء مع الإفادة من الرحلات وما يراه الباحث فيها من رؤيا العين ، ومن المؤلفات والكتب التي تعالج الموضوعات المدروسة .[٢]

وهذه الخطوات المنهجية تتفق كذلك مع ما طبقه من خطوات أخرى في دراسته للتاريخ ، فيما أشرنا إليه سابقاً ، إلا أنه يخصص جزء كبير من مقدمته لموضوعات الدراسات الاجتماعية علة العمران البشري فيقول " ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران أي الملك والكسب والعلوم والصنائع ، ثم نجده يقسم المقدمة إلى فصول تستوعب تقريباً كل فروع الاجتماع المعروفة عند الاجتماعيين

---

[١] دكتور ـ حسن سعفان ـ ابن خلدون ـ بحث منشور ضمن كتاب (أعلام الفكر الإنساني) ـ صـ ١٢٣ .
[٢] المصدر السابق ـ صـ ١٢٣ .

المحدثين وهي : فصول في العمران البشري وأصنافه ، وفي العمران البدوي والأمم الوحشية في الدول والخلافة والملك ، وفي العمران الحضري والبلدان والأمصار في الصنائع والمعاش والكسب ، ثم في العلوم واكتسابها وتعلمها [١].

ونود أن نعطي بعض الدراسات التطبيقية على المجتمعات البشرية في التصورات المنهجية عند ابن خلدون من خلال مقدمته وفصولها ، إذ يرى أن الاجتماع ضروري للإنسان لأنه مدني بطبعه ، كما أن النظم الاجتماعية تتغير بين مجتمع وآخر وفق ما يكتنف المجتمع من عوامل مناخية وتضاريسية وثقافية ، ثم يشير ابن خلدون إلى هذه العوامل : فمثلا ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع ، ويرى أن للمدينة والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره ، وهو يتلمس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال [٢] . وقد بحث ابن خلدون الأمور التي تتعلق بالعمران وأحوال البشر والمجتمعات كوقائع علمية تطبيقية يترتب بعضها على الآخر ، مستنبطا نتائجها بالتحليل الموضوعي للظواهر الطبيعية ، والمناخية ، وتأثيرها على طبائع البشر وتكوين المجتمعات وأحوالها [٣] .

ويبرز ابن خلدون فكرة التطور الاجتماعي ، فالمجتمع البشري كالأفراد سواء بسواء ، ويقسم عمر الدولة في العادة إلى ثلاثة أجيال ، الجيل أربعون سنة ، فعمر الدولة عنده إذن مائة وعشرون سنة ، ويمر المجتمع في هذه الأجيال الثلاثة بمراحل أربع .

المرحلة الأولى : هي مرحلة البداوة ، تتميز بخشونة العيش وتوحش الأفراد ، ووجود العصبيات ، والاقتصار على الضروريات في معايشهم .

المرحلة الثانية : هي حالة الملك تتركز السلطة في يد شخص أو أسرة واحدة بعد أن كانت شائعة بين عصبيات متقاتلة في مرحلة البداوة ، وقد لا تختفي العصبيات تماما ، بل تظل عالقة في نفوس بعض الأفراد ، ويتحول فيها المجتمع من شظف العيش والبداوة إلى الترف والخصب ، أو من البداوة إلى الحضارة .

---

[١] ابن خلدون - المقدمة - صـ ٤ ، ٨ . كذلك المصدر السابق - صـ ١٢٤ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٨٢ .
[٣] نفس المصدر - صـ ٨٣ ، ص، ٨٥ .

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة الترف والنعيم أو الحضارة ، وفيها ينسى الأفراد عهد البداوة والخشونة ، ويفقدون حلاوة الغزو والعصبية ويصير الأفراد عيال على الدولة ، وتسقط العصبية بالجملة ، ويؤدي التقادم إلى انقراض الدولة وزوالها .

المرحلة الرابعة : وهي التي تسبق زوال الدولة ، حتى يسود فيها حالة من الضعف والاستكانة وفساد الخلق وهي مرحلة الاضمحلال .

وهذه المراحل الأربعة تتفق مع طبائع الأشياء ، ومجريات الأمور ، وحالة الملك عند ابن خلدون تمثل اتساع رقعة المجتمع بعد أن تستقر الأمور فيه .

ومما لا شك أن ابن خلدون يعتبر عالما في الاجتماع ، وخبيرا بتطورات المجتمعات البشرية والدولة ، من حيث نشأتها إلى زوالها واضمحلالها .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك نظرياته في السياسة والاقتصاد والدين واللغة ، وهي بلا شك أمور مكملة للسياق العام في بحوثه عن المجتمعات البشرية والأمم والممالك ، وتطوراتها التاريخية والاجتماعية . فقد استخدم ابن خلدون المنهج الاستقرائي السليم وفقا للمعلومات والمعطيات الفكرية والثقافية التي كانت تسمح بها الحياة الثقافية أو العلمية والدينية في عصره .

ففي (السياسة) : ينتهي إلى أن المغلوب مولع دائما وأبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ، وأن النسب هو أساس العصبيات ، فالعلاقات الخاصة التي تتبلور في علاقات النسب والزيجات وغيرها تلعب أدوارا هامة في الأمور السياسية ، كذلك فإن الظلم من العوامل التي تؤدي للخراب ، وتؤذن بزوال الدولة والممالك .

أما في (الاقتصاد) : فيذهب إلى أن الأسعار تزداد في الوسط الحضري عن الريفي والبدوي ، وذلك بسبب كثرة السكان ، وازدياد مطالبهم نتيجة الرفاهية ، ولما يضرب على الأشخاص في الأسواق من ضرائب ، كذلك فإن الأثرياء يتطلعون إلى حياة السلطان ، وأن كل بلد من البلدان أو مصر من الأمصار يتخصص في نوع معين من الحرف التي تتصل بأنماط المعيشة ، والإهمال في الشئون الأخرى ، كما أن الحرف التي تنتشر في الريف تختلف بطبيعة الحالة عن تلك التي تنتشر في المدن أو الحضر ، ويشير ابن خلدون إلى أن انقسام أوجه النشاط إلى حرف ، إنما هو أساس التعاون بين الأفراد وتضامنهم في المجتمعات

ويبدو أن ابن خلدون قد تأثر ببعض النظريات الفلسفية اليونانية ، عند أفلاطون ، إذ رد أساس الحياة الاجتماعية إلى الناحية الاقتصادية لأن الفرد تلزمه حاجات اقتصادية كثيرة لا يستطيع أن يوفرها لنفسه ، لكن تعاون الأفراد وتعارفهم يمكن أن يحقق لهم ما يريدون .

كذلك يشير ابن خلدون إلى أهمية ازدياد الأفراد والسكان في المجتمعات البشرية ، إذ أن المجتمعات الكثيرة السكان تكثر فيها الأعمال ، مما يؤدي إلى تحضرهم وزيادة رفاهيتهم ، عكس المجتمعات قليلة الأفراد والسكان .

ويحبذ ابن خلدون الاشتغال بالتجارة أكثر من العمل بالزراعة وفلاحة الأرض ، لأنها تفتح الأبواب المشروعة للعمل ، إلا أنها لا تتفق مع طبقات الملوك والأشراف والسلاطين ، أما الصناعة ، فقد ربط بينها وبين تقدم المجتمعات أو العمران البشري ، إذ تزدهر المجتمعات بقيام ونشأت العمران ، لزيادة حاجات الأفراد ومطالبهم ، وبالتالي يحتاجون إلى حرف كثيرة ، وصناعات تلبي احتياجاتهم .

أما اللغة : فإنها قد تتغير من مجتمع لآخر ، ولها أهمية في تحصيل العلوم والمعارف وسير الأعمال .. إلخ . وأهل الحضر أقل قدرة على تحصيل ملكة البيان من أهل المدن وأهل القرى ، وذلك لاختلاط أهل الحضارة أو الحضريين بالأعاجم ، ولا يرى فائدة كبيرة في التعليم التربوي الذي يقوم على الشدة أو التلخيص في التأليف .. هكذا [١] .

<u>٤ ـ التحليل النقدي عند ابن خلدون للمذاهب الإسلامية :</u>

وكما تناول ابن خلدون مذاهب وطرق المؤرخين بالنقد ، وأظهر بعض الأخطاء التي وقعوا فيها ، وشر في وضوح الأصول والقواعد الأساسية في بناء علم في دراسة التاريخ والاجتماع البشري ، مع مراعاة الأبعاد الفلسفية والفروض النظرية ووصفها في اعتبار الباحث والمؤرخ ، فإنه وقف موقف الناقد والمحلل العبقري في تحديد موقفه العلمي والفلسفي من العلوم والمذاهب الإسلامية التي كانت منتشرة بالمغرب وبلاد المشرق العربي

---

[١] للمزيد من التفاصيل (أ) ابن خلدون ـ المقدمة ـ صـ ٤١ ، ٤٤ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٤٥ ، ١٥٤ .. إلخ .

(ب) كذلك دكتور : حسن سعفان ـ ابن خلدون (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) صـ ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

(جـ) كذلك دكتور أحمد صبحي ـ في فلسفة التاريخ ـ صـ ١٤٣ ، صـ ١٤٤ .

والإسلامي ، فبعث روح النقد العلمي والفلسفي من جديد ، وثبت نظرة العقل في مجال الدراسات والبحوث الإسلامية بعد عصر ابن رشد . وصارت عقلية كل من ابن رشد وابن خلدون المحللة الناقدة ، القائمة على التحليل والتعليل وربط الأسباب بالمسببات ومراعاة أصول العادة بالإضافة إلى النظرة الكلية والجزئية لطبائع الأشياء مثالاً يحتذى لدى الباحثين من العلماء والفلاسفة بالمغرب والمشرق وعند الأوربيين في العصر الحديث والمعاصر .

*** الكلام والمتكلمون :**

علم الكلام (أصول الدين) عند ابن خلدون من العلوم الإسلامية والأساسية الحادثة في الملة الإسلامية إذ أنه يقوم على أساس دراسة قضايا العقيدة الإسلامية ، ويحاول المشتغلون به إثباتها عن طريق العقل مثل - إثبات وجود الله تعالى ، وقضايا الذات والصفات الإلهية ، والإيمان ، وتأويل المتشابهات من الآيات القرآنية وأمور الآخرة .

ثم يتجه ابن خلدون إلى نقد مذاهب المعتزلة ، من المتكلمين ، حيث أنهم قد غالوا في تمجيد العقل ، الأمر الذي أوقعهم في كثير من الأخطاء التي لم يرتضيها علماء السنة الشريفة ، ويقول فيذلك أيضا " وألف المتكلمون في التنزيه وحديث بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آيات السلوب ، فقضوا بنفي صفات المعاني : من العلم ، والقدرة ، والإرادة والحياة .. إلخ ، وقالوا أنها زائدة على أحكامها ، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم ، وهو مردود عليهم ، بأن الصفات ليست هي الذات ولا غيرها (وهذا هو مذهب الأشعرية) ، كذلك فإن المعتزلة قضوا بنفي السمع والبصر لكنهما من عوارض الأجسام ، وهذا مردود عليهم ، لعدم اشتراط البينة في مدلول هذا اللفظ ، وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر ، كذلك فإن المعتزلة قضوا بنفي الكلام ، يشبه ما في السمع والبصر ، ولم يعقلوا صفة الكلام [١].

ولذلك فإن المعتزلة عندما قضوا بنفي الكلام ، فإن ذلك يقضي بأن القرآن مخلوق في عقيدتهم ، وهذا بدعة صرح السلف بخلافها [٢] .

---

[١] الكلام صفة من صفات الله تعالى الذاتية أو المعنوية الكمالية ، وهي قديمة ، والقرآن كلام الله تعالى ، وعلى ذلك فالقرآن الكريم قديم وليس بمخلوق كما تدعي المعتزلة ، أما اللغة والحروف والشكل وترتيب السور فهي مخلوقة لله تعالى .

[٢] ابن خلدون - المقدمة - صـ ٤٦٤ .

ويعقب ابن خلدون على بدعة المعتزلة في هذا المجال بذكر مذاهب أهل السنة من المتكلمين ، وهم الأشعرية ، ويشرح مذاهبهم نظراً لأنهم توسطوا بين الطرق والمذاهب الكلامية ، ونفوا التشبيه ، وأثبتوا الصفات الإلهية المعنوية ، وقصر التنزيه على ما صقره عليه أهل السلف [١]

ثم ينتقد مذاهب المتكلمين المتأخرين (كالرازي ت عام ٦٠٦ هـ والبيضاوي ت عام ٦٨٠) وغيرهما ، لأنهما مزجوا المسائل العقائدية ببعض الأفكار الفلسفية كذلك يقلل من قيمة وأهمية هذا العلم في عصوره المتأخرة ، إذ أن علم الكلام في نظر ابن خلدون ، قام أساساً للرد على المبتدعة والملاحدة في القرون الأولى للإسلام ، ولكن أمثال هؤلاء الملاحدة والمبتدعة انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوه . [٢]

*** التصوف والمتصوفة :**

ينظر ابن خلدون إلى التصوف على أنه من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية [٣] وإن كان يؤيد طريقة الزهاد والعباد التي نشأت في العصور الأولى للإسلام ، حيث أن الزهاد والعباد انقطعوا لعبادة الله تعالى ، وطريقتهم قامت على الكتاب والسنة والاقتداء بسلف الأمة وكبار الصحابة ، لكن ابن خلدون يقوم بتحليل ونقد مذاهب وطرق المتأخرين من المتصوفة وينظر إليهم بحذر شديد لأن هؤلاء كما رأى ، مزجوا بين الوجدان القلبي والمعاني الإسلامية السامية وبين الأنظار والنظريات الفلسفية ، وكذلك خلطوا بينها وبين تعاليم الإسلام ، وهي آراء غريبة عن الإسلام . وأظن أن ابن خلدون يقصد بهؤلاء فلاسفة المتصوفة (وكما عرضنا لمذاهبهم فيما سبق) ، لذلك يقول ابن خلدون " ثم أن قوماً من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه ، واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعاليمهم في إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل ، ولما عني هؤلاء بهذا النوع من الكشف ، تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي ، .. وهكذا . وأهل الفتوى بين منكر عليهم أو مسلم لهم ، وليس البرهان أو الدليل بنافع في هذا الطريق رداً أو قبولاً ، إذ هي من قبيل

---

[١] المصدر السابق

[٢] المصدر السابق - صـ ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

[٣] المصدر السابق - صـ ٤٦٧ .

الوجدانيات .. ثم ينتهي ابن خلدون بعد أن يعرض لطرق هؤلاء المتصوفة المتأخرين إلى مجموعة من الأفكار والنظريات الفلسفية الصوفية التي توصلوا إليها ، مما توحي إلى قولهم بنظريات فبالحلول والاتحاد ، أو وحدة الوجود ، والوحدة المطلقة في الوجود ، ومثل ذلك يعبرون عنه بما يسمى (بمقام الجمع) ثم يترقون عنه إلى التمييز بين الموجودات ، ويعبرون عنه بمقام (الفرق) - وهو مقام العارف المحقق ، ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهي عقبة صعبة المنال .. إلخ [١].

ثم يتناول ابن خلدون طرق ونظريات مجموعة أخرى من المذاهب كالرافضة من الشيعة والإسماعيلية ، ويقرن بين نظرياتهم ونظريات ومذاهب المتصوفة المتأخرين بالمغرب أو المشرق العربي والإسلامي ، يتناول ذلك ابن خلدون بالتحليل والنقد أيضا يقول " فالمتأخرين من المتصوفة الذين تكلموا في الكشف فيما وراء الحجب ذهب الكثير منهم إلى القول بالحلول والوحدة - أمثال ابن الرومي (٣٩٦ - ٤٨١) هـ ، في كتابه المقامات ، وابن عربي (محي الدين) ت عام ٦٣٨ هـ ، وابن سبعين (عبد الحق ت عام ٦٦٩) هـ ، وتلميذهما ابن العفيف التلمساني (٦٩٠) هـ ، وابن الفارض (عمر بن الفارض ٦٣٢) هـ ، وما جاء في قصائدهم كانوا مخالطين الإسماعيلية المتأخرين من الرافضة والدائنين أيضا بالحلول وألوهية الأئمة في مذاهبهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، فتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول (بالقطب) ومعناه رأس العارفين إذ يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله تعالى ، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان .

ويقول ابن خلدون ناقدا هذه الأقوال والأفكار والمذاهب " وهذا الكلام لا تقوم عليه حجة عقلية ، ولا دليل شرعي ، وإنما هو من أنواع الخطابة ، وكما يقول ابن سينا[٢] في كتابه الإشارات : هو بعينه ما تقول به الرافضة " [٣]

<u>* المذاهب الفلسفية :</u>

---

[١] المصدر السابق - صـ ٤٧٢ .

[٢] ابن سينا : هو أبو علي الشيخ الرئيس المتوفى عام (٤٢٨) هـ ، من كبار فلاسفة المشرق العربي الإسلامي ، له الكثير من المؤلفات في الفلسفة والعلوم الطبيعية ، وتابع مذاهب الإسماعيلية من الشيعة أو الرافضة كما يرى ابن خلدون ، وقال بنظرياتهم ، مما يدل على إحاطة ابن خلدون الواسعة بالعلوم والمذاهب المغربية والمشرقية

[٣] ابن خلدون – المقدمة – ص- ٤٧٣

يتابع ابن خلدون تحليله النقدي لمذاهب الفلاسفة ، ويبين ما فيها من فساد وانحلال عن مذاهب أهل السنة والسلف ، والصواب ، ويتناول مذاهبهم في تفسير الوجود والعلم الإلهي ، وينتقد نظرية الفلاسفة في العقول ، وترتيب الموجودات العلوية الروحانية نزولا إلى الموجودات الجسمانية الحسية ، ويقصد بذلك نظرية (الفيض والصدور) أو سلسلة الفيوضات العقلية ، ويرى أن في ذلك ابتعاد عن الشريعة فضلاً عن قصور البرهان العقلي عليها أو بعدها عن مدارك العقول يقول ابن خلدون " اعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه ، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول وارتقائهم به في الترقي إلى الواجب ، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله تعالى ، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك . ويخلق ما لا تعلمون ، ويقرن ابن خلدون بين أصحاب هذه النظرية وبين أقوال الطبائعيين الذين يعتقدون أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله تعالى شيء .

ثم يناقش آراء الفلاسفة في العلم الطبيعي ، ويظهر قصورهم في الوصول إلى نتائج يقينية باعتمادهم على الأقيسة المنطقية ، فيذكر أن البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض ، أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه " بالعلم الطبيعي " فوجه قصوره : أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني ، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي الخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد له الحس بذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين .[١]

والواضح أن ذوات الأشياء لا يمكن إدراكها وهي عارية عن وجودها الحسي الخارجي المتشخص ، فمنطق ابن خلدون إذن استقرائي يقوم على المشاهدة والتجربة الحسية

وبهذا المنطق الاستقرائي ، والنظرية الحسية الواقعية التجريبية يحلل طريقة الفلاسفة في (العلم الإلهي) أو علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) .

لذلك يقول ابن خلدون " أن ذوات الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ، مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من

[١] المصدر السابق ـ صـ ٥١٥ ، ٥١٦ .

الموجودات الخارجية المتشخصة ، إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى يحجب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا البرهان عليها ، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة ، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها ، وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد ما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه .

وقد صرح بذلك محققوهم ، حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه ، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية [1] .

ثم يتطرق ابن خلدون إلى مناقشة ونقد آراء ومذاهب الفلاسفة فيما يتعلق بأمور البعث ، والحشر والنشر يوم القيامة ، ويؤكد على أن ما صرحت به الشريعة من نصوص ومعان واستدلالات عن أحوال الآخرة والبعث ، وغير ذلك صدق ، وأن البعث بالجسماني والروحاني معا ، كما صرحت بذلك الشريعة [2] .

ويتطرق ابن خلدون إلى مجموعة أخرى من البحوث والدراسات الخاصة بالعلوم المختلفة وطرق تحصيلها ، كالعلوم العربية والحساب ، وغيرها من العلوم الشرعية ، ويرى أن مقاصد التعليم والدراسة في ذلك لا حرج بشأنها ولا في توسعة الكلام فيها ، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار . [3]

وهكذا يتضح لنا أن عبد الرحمن بن خلدون ، قد وضع صرحا علميا وفلسفيا ضخما في مجال العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية ، مما يدل على تواصل الثقافة الإسلامية والعربية بالمغرب العربي مرورا بالمشرق وأوربا .

٤ - ابن خلدون والفكر الأوربي :

ومما سبق عرضه يتضح لنا أن ابن خلدون ، قد وضع الأسس والمبادئ العامة وخطوات الدراسة المتأنية في دراسة التاريخ والاجتماع البشري ، مما أسفر عن توجيه الأنظار إلى أهمية هذه الفروع في الدراسات الإنسانية وهذا ما نبه الكثير من فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع - فظهرت محاولات كثيرة من جانب الباحثين الأوربيين في العصر الحديث

---

[1] المصدر السابق - صـ ٥١٦ ، ٥١٧ .
[2] نفس المصدر - صـ ٥١٩ .
[3] نفس المصدر - صـ ٥٣٦ ، ٥٣٧ .

للاقتداء بدراسات ابن خلدون ونظراته الفلسفية في تاريخ الحضارات الإنسانية ومجتمعاتها وكفانا فخرا أنه أدرك في زمانه ما لم يدركوه إلا بعد قرون طويلة وتعد مقدمته وتاريخه من غير شك تدوينا يكاد يكون تاما للحضارة الإسلامية ، فإن الخطيب البغدادي ، وابن خلدون قد جمعا في شخصهما ما وصل إليه العلم العربي والثقافة الإسلامية بالمشرق العربي قبلهما ، ثم هضما كل ذلك وعرضاه عرضا وافيا - بالمغرب العربي ، كل حسب استعداده وميوله ، فابن الخطيب في الأدب والتصوف ، وابن خلدون في التاريخ والاجتماع .[١] مما أذهل كبار الباحثين من المستشرقين الأوربيين ، فشرع كل منهم لدراسة فكر وفلسفة ابن خلدون في مقدمته وتاريخه وديوانه " العبر " ، وشهدوا له بقصب السبق في مجال فلسفة التاريخ والاجتماع ، والحضارة الإنسانية كذلك .

يقول أوجست موللر (Auguot Mller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ إسبانيا وغرب إفريقيا وصقلية ، كما أنه أخذ مذهبه بعد استقراء تاريخ البلاد ، ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ، وهي في جملته عمل عظيم مدهش .[٢]

ثم يبين الفلاسفة الأوربيون مكانة نظريات ابن خلدون في فلسفة التاريخ والاجتماع على إعادة وتصحيح مسار الفكر الإنساني والأوربي فيما يتعلق بالبحث في التاريخ والاجتماع ، فيذهبون إلى أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ، إذ أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة أن توضع في مكان ما بين الآثار الفنية ، ولم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي ، إذ كان هؤلاء القدماء - قبل ابن خلدون - يعللون عدم بلاغ الإنسانية درجة عالية من التقدم كما حدث في العصر الحديث ، مستندين في ذلك إلى حوادث أولية كالزلازل ، والطوفان وغير ذلك ، كما أن الفلسفة المسيحية - النصرانية - كانت تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض ، كما جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين علله القريبة مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها ، مؤيدة بالأدلة المقنعة .. ملتمساً العلل

---
[١] احمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٢٢٨ .
[٢] دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٤٠٩ .

والأسباب والربط بين الأسباب والمسببات .. وهكذا [١] وابن خلدون بذلك قد مهد لعلم جديد يشير لمسائله الكبرى ، وينوه لموضوعاته ومنهجه بالإجمال ، وهو يرجو أن يأتي من بعده ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح ، والعلم المبين ، وقد سارت آمال ابن خلدون في طريق لتحقيق ، ولكنها لم تتحقق على أيدي المسلمين .. [٢] وأظن أن نظريات ابن خلدون في التاريخ والاجتماع ، قد تحققت بالفعل وتأثر بها فلاسفة وعلماء أوربا في العصر الحديث ، فقد استلهمت أفكار ابن خلدون فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي الذي أشار إليه بأنه " صاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه " [٣] كذلك جورج سارتون في (مقدمته عن تاريخ العلم) الذي اعتبر ابن خلدون شامخا وعملاقا ، ومن بين أوائل فلاسفة التاريخ ، سابقا ومؤثرا في كتابات بودان ، وفيكو ، وكونت كرونوا . وكذلك فإن ابن خلدون في رأي روبرت فلنت : أنه كان فريداً وحيدا بين معاصريه في فلسفة التاريخ ، كما كان دانتي في الشعر ، وروجر بيكون في العلم ، لقد جمع مؤرخو العرب مادة التاريخ ، ثم جاء ابن خلدون وأحسن استخدامها . [٤]

وإذا كانت ثمة بحوث على مدى إحاطة ابن خلدون أو تأثره بآراء فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو من بعض النواحي ، إلا أن هناك دراسات وبحوث عميقة أظهرت ، أن هناك من تأثر من الباحثين والمفكرين الغربيين الأوربيين بآراء وفلسفة ابن خلدون في التاريخ والعمران أو الاجتماع ، من أمثال : مونتسيكو الفرنسي ، وكذلك أوجست كومت ، وتلميذه أميل دوركايم [٥] في علم الاجتماع ، بل مثله مثل المقدمة مؤلف فلسفي ، إلا أن ابن خلدون كان يهدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة ، التي تتحكم في سير هذه الأحداث عبر الزمان ، فإنه في هذا قريب الصلة بكتاب روح القوانين لمونتسيكو ، والذي كان يهدف هو الآخر إلى الوصول إلى تفسير للتاريخ كما ذهب ابن خلدون [٦] .

---

[١] المصدر السابق - صـ ٤١٠ .
[٢] نفس المصدر السابق - صـ ٤١٢ ، ٤١٣ .
[٣] دكتور أحمد صبحي - في فلسفة التاريخ - صـ ١٣٤ .
[٤] المصدر السابق - صـ ١٣٥ .
[٥] دكتور حسن سعفان - ابن خلدون - ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ١٢٨ .
[٦] دكتورة زينب الخضيري - فلسفة التاريخ عند ابن خلدون - صـ ٦٦ وما بعدها .

ثانيا : التفكير الفلسفي والصوفي والكلامي والفكر الأوربي :

١- التيار الفلسفي من المغرب إلى أوربا :-

نستهل ذا الموضوع بعبارة قوية الدلالة ، كثيرة المعاني ، من جانب أحد الباحثين المستشرقين وهو " هـ ، سانت ، بل موسى - في كتابه ميلاد العصور الوسطى إذ يقول " وواصلت القيام بمحاولات التوفيق بين مذاهب أرسطو (وغيره من فلاسفة اليونان) مدرسة المفكرين الأندلسيين الضخمة ، التي كان لها أثر بالغ القوة على أوربا في القرون الوسطى "[١]

بل ويزيد الأمر وضوحا المستشرق دي بور في كتابه عن تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهو من ضمن الباحثين الأوربيين المتعصبين للفكر الأوربي واليوناني ، فيوضح مدى الصلة القوية للأثر الفلسفي والفكري الإسلامي والعربي في الفكر الأوربي ، ومصادر ذلك وروافده ، فيذهب " إلى أن العالم النصراني (يقصد الأوربي) قد التقى بالعالم الإسلامي في نقطتين : إيطاليا الجنوبية ، وإسبانيا ، فكانت علوم العرب تدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدرك الثاني ، وبذلك جعلت في متناول اللاتينيين ، وقد أهدى الإمبراطور ابنه (مانفرد) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفة ، بعضها مترجم عن العربية والآخر عن اليونانية .

ثم يذكر مدينة طليطلة بإسبانيا ، عندما فتحها النصارى وجدوا بها مكتبة عربية ضخمة حافلة بالكتب والمصادر في أحد المساجد ، وقد بلغت شهرتها من حيث كونها مركزاً للثقافة أقصى البلاد النصرانية الأوربية في الشمال ، ومن هنا نجد مجموعة من المستعربين واليهود بالترجمة والدراسة للأصول العربية (والعبرية الإسبانية) في مقابل اللغة اللاتينية . وقد احتفظت الترجمات بالكلمات العربية والعبارات ، وإن كانت بها بعض الغموض .[٢]

---

[١] هـ - سانت ، ل ، موسى - ميلاد العصور الوسطى - صـ ٢٤٧ .
[٢] [illegible] [illegible] تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٤١٧ ، ٤١٨ .

كذلك يشير بعض الباحثين العرب في العصر الحديث ، مدى الصلة القوية بين التراث الفلسفي العربي بالمغرب والأندلس والفكر الأوربي ، أثره في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، وما كان لحركات الترجمة والنقل من أثر بالغ في الكشف عن هذه الآثار . فيشير إلى أن " حلقة تراث الإسلام التي ظهرت في إكسفورد عام ١٩٣١ ، لها جهد ملحوظ ودرس عميق من جانب كبار المتخصصين الذين عالجوا الثقافة الإسلامية ، وعرضوها في وضوح ودقة ، وبينوا ثمارها وآثارها ، وأشار إلى ما كان لها من صدى في الفكر اللاتيني (أو الأوربي) الغربي ، ثم الكشف عن نصوص ومصادر لم تكن معروفة من قبل " [١].

و يتسائل دى بور – ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية (أو الاوروبية) في العصور الوسطى ؟ [٢]

ومن هنا نبدأ في توضيح ذلك :

لم يكن تأثير الفلسفة الرشدية قاصرا على المفكرين وعلماء اللاهوت المسيحيين فقط ، ولا على مفكري وفلاسفة اليهود كذلك ، بل كان لابن رشد وفلسفته المشبعة بالتراث الفلسفي الأرسطي التأثير المتبادل بين مفكري المسيحية واليهودية في العصور التالية بالتبادل بين الدراسة والتحليل والنقد والإقرار وغير ذلك كما سنرى ، بل ويرى بعض المستشرقين المحدثين أنه كان " أثر ابن رشد في المسيحية أعظم منه في بلاد الإسلام ، فقد اضطهده معاصروه من المسلمين وتغافل عنه من جاء بعده وتركوا معظم كتبه تضيع أصولها العربية ، إلا أن اليهود احتفظوا بالكثير منها مترجما إلى اللغة العبرية ، وقد سار موسى ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) م فحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة ، أما في العالم المسيحي فإن شروح ابن رشد بعد أن ترجمت من العبرية إلى اللاتينية ، كانت من أعظم البواعث لنشأة مدرسة بدوا (Padua) العقلية ، وقد سار القديس توماس الأكويني على الطريقة التي اتبعها ابن رشد في شروحه ، وكثير من تفسيراته المختلفة لأرسطو ، وفي قوله أن المادة هي منشأ الفروق بين الكائنات ، وفي تفسيره الرمزي للنصوص الخاصة بالتجسيد في الكتاب المقدس ، وفي قبوله الفكرة القائلة بأن العالم قد يكون أزليا ، وفي رفضه للتصوف

---

[١] دكتور بيومي مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ - صـ ١٥٢ .
[٢] - دي بور – تاريخ الفلسفة في الاسلام – ص ٤١٩

أساسا كاملا للدين ، وفي اعترافه بأن بعض العقائد الدينية فوق إدراك العقل ، وأنه يمكن قبولها عن طريق الإيمان ، وقد وضع روجر بيكون Rager Bacan) ابن رشد في المرتبة الثانية بعد أرسطو وابن سينا ، ويشير روجر بيكون أيضا إلى أن فلسفة ابن رشد تحظى في هذه الأيام (أي حوالي عام ١٣٧٠ م بقبول جميع العقلاء .[١]

بينما يذهب مستشرق آخر في بيان أثر ابن رشد وشروحه وفلسفته على إحياء التراث الفكري والفلسفي الأوربي من جديد ، وتجديد الصلة بين الفكر اليوناني والأوربي فيقول " نستطيع أن نقول بوجه عام أنه قد اكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب - وابن رشد - أشياء جديدة منها أن النصارى قد حصلوا على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة ، وما بعد الطبيعة على صورة أكمل مما كان عندهم من قبل ، مما كان له أثر قوي وحافز لهم على البحث الفلسفي في المدى القصير ، أما أهم أثر لفلاسفة العرب ، وبصفة خاصة ابن رشد فهو أن النصارى (يقصد مفكري أوربا) بعد قراءتهم لابن رشد ، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأيا خاصا فاعتبروها الحقيقة العليا ، وليس من شك أن ذلك أدى إلى التصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة ، في الفكر الكنسي المسيحي ، إذن فقد كان تأثير الفلسفة الرشدية أو الإسلامية على تطور العقائد الكنسية في العصور الوسطى حافزا من ناحية أخرى ، لأن علم الكلام والفلسفة لم يستطيعا أن يسيرا في العالم النصراني المسيحي مستقلين ، كما قد حدث ذلك عند مفكري الإسلام "[٢] .

ثم يضيف ، وعندما بدأ تأثير العرب يظهر في القرن الثاني عشر الميلادي ، اصطبغت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة ، تمازجها صبغة أوغسطينية ، وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر الميلادي ، كما كانت النزعة الفيثاغورية الأفلاطونية في الفكر الإسلامي تشبه هذا تمام الشبه ، وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيم أكثر مصدره ابن رشد ، وكان ظهوره في باريس مركز الثقافة العلمية النصرانية المسيحية لذلك العهد ، وقد كتب ألبرت الأكبر معارضاً لابن رشد في عام ١٢٥٦ م ، وبعد ذلك كتب توما الأكويني ، مهاجماً أتباع ابن رشد وزعيم الرشدية سيجريد اليرابنتي ، الذي نبغ في الفلسفة عام ١٣٦٦ م ، ولم يتراجع سيجريد هذا ، على

---

[١] ول ديورانت - قصة الحضارة - جـ ١٣ (عصر الإيمان) - صـ ٣٧٥ .
[٢] دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - صـ ٤١٩ .

متابعة منهج ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية ، فقد انتقد سيجريد ألبرت الأكبر ، كما سبق أن انتقد ابن رشد ابن سينا من فلاسفة المشرق ، لكن القديس توما الأكويني لم يكن نقده لأتباع ابن رشد قاسيا بل فيه احترام وتقدير ، وهو يقر للخضوع للوحي ، ويرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته ،كما شرحها ابن رشد ، في الأمور الملتبسة [١].

وكما كان لفلسفة ابن رشد وشروحه للفلسفة الأرسطية ومنهجه في التوفيق بين الدين والفلسفة من تأثير عميق في الثقافات الإسلامية والعربية بالمغرب العربي وعند المفكرين الأوربيين ، فقد كانت لديه فلسفة علمية واجتماعية لا تقل أهمية وتأثيرا في الثقافات العربية والأوربية أيضا .

فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد تعرضت للمسائل العلمية والاجتماعية ، وخصوصا فلسفة أفلاطون من خلال كتابة " الجمهورية " وغيره ، فقد تعرض ابن رشد أيضا لذلك ، ولفت أنظار المفكرين من الفلاسفة إلى هذا المجال فقد نص ابن رشد على كراهية الاستبداد العسكري والإقطاعات العسكرية كذلك لم يجد أن هناك اختلاف كبير بين الرجال والنساء في الطبع ، وإنما هو اختلاف في الكم أي أن طبيعة النساء تشبه طبيعة الرجال ، ولكنهن أضعف منهم في الأعمال ، والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كما في الحروب والفلسفة وغيرهم ولكنهن قد لا يبلغن مبلغ الرجال ومن آرائه أنه يرى في الموسيقى أن يكون مؤلف القطعة الموسيقية رجلا ، والمغني لها امرأة ، ثم أشار ابن رشد إلى سوء الوضع الذي وضعت فيه المرأة في بلاد الشرق ، من عدم تمكينها لإظهار قواها ، كأنها لم تخلق إلا للولادة أو إرضاع الأطفال [٢].

وكما أشرنا ، فقد كان هناك اتصال وثيق بين التيارات الفلسفية والعلمية والثقافية العربية والإسلامية بالمغرب والأندلس وبين الأوربيين ، وبصفة خاصة أثناء

وبعد عصر ابن رشد ، ولم يكن اليهود أقل شأنا من المسيحيين في الاتصال بالمسلمين ، فقد عاشوا معهم بالمغرب كما كانوا كذلك بالمشرق . وتعلموا اللغة العربية ، ودرسوا العلوم والفنون والثقافة الإسلامية ، وكان منهم أطباء وفلاسفة ، نخص منهم ابن جبرول (١٠٥٨)م ، وموسى بن ميمون (١٢٠٤) م اللذان كانا لهما أثر واضح في

---

[١] المصدر السابق - صـ ٤٢٠ .
[٢] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٢٥٧ .

الفلسفة المسيحية ، ولا نستطيع أن نفصل بين البحث العلمي والفلسفي الذي قام به اليهود في القرون الوسطى عن الثقافة الإسلامية ، إذ تتلمذوا للمسلمين بالمغرب العربي والأندلس كما كانوا بالمشرق ، وأخذوا منهم ، وقد بادروا بذلك . وفلسفة ابن رشد بوجه خاص دعامة الفكر الفلسفي اليهودي حتى عصر النهضة ، كان اليهود عاملا قويا من عوامل نشر الثقافة الإسلامية في الغرب الأوربي إذ نشروها بأنفسهم في أثناء اتصالهم بنصارى المغرب الأوربي أو بكتبهم التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية [١] .

وقد أشار الباحثون والمؤرخون لتاريخ الفلسفة والثقافات والحضارات الإسلامية والعربية إلى كيفية الاتصال والصلة التي حدثت وعن طريقها .

انتشرت الفلسفة والثقافة الإسلامية والعربية في أوربا . فقد كان من تلاميذ ابن رشد بعض اليهود ، إذ كانوا يستمعون إليه في حلقته ، فلما توفي ابن رشد عام (٥٩٥) هـ ، حمل هؤلاء اليهود فلسفته ، وترجموا أكثرها إلى العبرية ، وانتشر فلسفة ابن رشد في المدارس والجامعات ، وإن عارضها بعض رجال اللاهوت اليهودي أو المسيحي كما أشرنا فيما سبق ، إلا أن بعضهم نشر في الأندلس القصص اليهودي ، بجانب القصص العربي ، فلما أخذوا عن ابن رشد فلسفته نشروها في أوربا ، ونشروا شروحه ، على أرسطو وترجموها إلى لغاتهم ، وقد كان لنشاط اليهود والنصارى في نقل فلسفة ابن رشد وشروحه على أرسطو هي التي فتحت لأوربا الباب أمام تعمقهم ومعرفتهم بالفلسفة اليونانية . وقد كان من أكبر زعماء اليهود الذين تثقفوا ثقافة فلسفية ، وكما أشرنا - موسى ابن ميمون والذي كان معاصراً لابن رشد ، وتلميذاً مباشراً له . [٢]

وقبل أن ننتهي من هذا الموضوع نود أن نعطي بعض النماذج والأمثلة المحددة الدقيقة الموجزة لمظاهر هذا التأثير وكيف صارت الفلسفة من المغرب إلى أوربا تعرض للنموذج الأول وهو موسى بن ميمون ، والثاني : القديس توما الأكويني والثالث الإمبراطور فريدريك الثاني إمبراطور ألمانيا .

* وفيما يتعلق بالنموذج الأول ، وهو موسى بن ميمون ، من أكبر مفكري اليهود في العصر الوسيط ، ويعرفه العرب بأبي عمران موسى بن عبد الله بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) م

---

[١] دكتور إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، جـ ٢ - صـ ١٦٥ ، صـ ١٦٦ .
[٢] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - - صـ ٢٥٨ .

درس على أبيه الذي كان قاضيا في المحاكم الكنسية ، ودرس العلوم الدينية والعلوم العربية على بعض علماء المسلمين ودرس علوم الفلك والمنطق والطب .

ونشأ ابن ميمون بقرطبة بالأندلس ثم هاجروا وأسرته إلى المغرب ثم إلى مدينة فاس ومنها ذهب إلى فلسطين ، وطوف بالإسكندرية والفسطاط بمصر وتذكر بعض المصادر أن ابن ميمون كان قد أسلم بقرطبة مكرها ، ثم ارتد عن الإسلام بعدما ذهب على فلسطين ثم مصر بعد ذلك .[1] ومهما يكن في هذا الأمر فإن ما يهمنا هو أن موسى ابن ميمون كان مترفعا عن أن يكتسب معيشته من تعليمه وعمله الديني ، فاشتغل بالطب بمصر ، وذاعت شهرته ، وكان الناس يقصدونه في ذلك ، وقد كتب ابن ميمون كتبا كثيرة أكثرها باللغة العربية وأقلها باللغة العبرية ، وأقبل الناس من اليهود والمسلمين على دراسة كتبه الفلسفية والطبية ، والتي ازداد انتشارها وترجمتها في أوربا ، ومن أهم كتب ابن ميمون كتابه " دلالة الحائرين " وهو يعني بالحائرين الذين حاروا في قضايا كثيرة بين العقل والدين ، وهي مسألة عالجها كثير من الفلاسفة المسلمين ، كابن رشد ، وابن سينا ، وابن باجة ، وابن طفيل من فلاسفة المغرب والمشرق [2] . وقد تتلمذ ابن ميمون مباشرة على يد الفيلسوف ابن رشد كما أشرنا فيما سبق ، وكان لديه إلمام واسع بلا شك بتراث السابقين من فلاسفة العرب والمسلمين بالمغرب والمشرق كذلك .

وتأثر بأفكارهم وبصفة خاصة في مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العلم والدين ، إذ رأى أنه لا تناقض بين الجانبين ، ما دام ينظر إليهما نظرة سمحة واسعة تجعل الدين قابلا للتأويل ، وكما كانت له كتب فلسفية من هذا القبيل ، فقد كانت له مؤلفات أخرى دينية يهودية من جمع للنصوص والروايات ، وعلى الجملة فقد كان موسى ابن ميمون علما من أعلام اليهود الذين نشروا الفلسفة الإسلامية في أوربا [3] ، وقد أحدث ما نقله ابن ميمون من شروح ابن رشد على فلسفة ارسطو هياج الفكر الكنسي الأوربي على المشتغلين بالفلسفة لدرجة وصلت على حد تحريم الاشتغال بالفلسفة في الأوساط الأوربية ، إلا أن الحركات والأفكار الفلسفية التي نقلها ابن ميمون لأوربا ساعدت على قيام وتنشيط حركات النهضة

---

[1] للمزيد في ذلك ـ دكتور عاطف العراقي ـ ابن ميمون (موسى) بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني ـ جـ ١ ـ صـ ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

[2] أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ٤ ـ صـ ٢٦٠ .

[3] المصدر السابق ـ صـ ٢٦٠ .

الحديثة لدرجة أن بيكون الفيلسوف الأوربي دعا إلى مقاومة الفكر الأرسطي ، وتحكيم العقل ، كما فعل ابن رشد من قبل .

وإذا كان ابن ميمون قد استفاد كثيرا من الآراء الفلسفية التي قال بها فلاسفة العرب وهو يعترف بأنه كان تلميذا لأحد تلامذة الفيلسوف الأندلسي ابن باجة ، وهذا يعني تأثره بآراء وفلسفة ابن رشد ، إلا أن أهم مؤلفاته وكتبه الفلسفية هو كتاب (دلالة الحائرين) ، وإن كانت له رسائل فلسفية وعلمية كثيرة [١] . لكن هذا الكتاب يصور لنا مجمل آرائه الفلسفية والتي تعتبر امتدادا لآراء فلسفة المسلمين وبخاصة ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب العربي ، ووصولا إلى الأوساط الأوربية .

يذهب ابن ميمون في كتاب دلالة الحائرين ، إلى المزج بين جانب شرعي وجانب فلسفي - أي التوفيق بين الشريعة الموسوية (اليهودية) وبين الفلسفة الأرسطية ، إذ يقول في عبارات موجزة " ولكن الغرض هو أن أبين مشكلة الشريعة والكشف عن حائق مواطنها التي تعد أعلى من أفهام الجمهور ، ولذلك ينبغي إذا وجتني أتكلم عن إثبات العقول المفارقة أو في عدد الأفلاك وأسباب حركاتها ، ألا تظن أنني قد قصدت لدراسة المعنى الفلسفي فقط ، بل قصدت أن أذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة بحيث أفهمها ، وأحل عقدا كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه " [٢] .

ومن أهم الآراء الفلسفية التي تأثر فيها ابن ميمون بفلسفة ومنهج ابن رشد الفلسفي العقلي وما ورد في كتابه دلالة الحائرين ، وتعرض لذلك بعض القضايا الفلسفية للتدليل على ما ذهبنا إليه في امتداد التيارات الفلسفية من المغرب العربي حتى أوربا والمتأخرين .

يذهب ابن ميمون " إلى أن الفلسفة والوحي يلتقيان معاً بالنسبة لموضوع معرفة الله تعالى ، إذ أن البحث عن الحقيقة واجب من الواجبات الدينية ، فإذا ما تعارض المعنى الحرفي مع العقل ، وجب أن نبحث عن التأويل الرمزي ، لذلك يرى ألا تؤخذ الأسفار الخمسة الأولى من التوراة بمعناها الحرفي ، ولكن من الخطأ فيما يرى ابن ميمون كذلك أن تظهر الحقائق الطبيعية والميتافيزيقية لمن ليسوا أهلاً لها سواء كان ذلك عن طريق تأويل

---

[١] دكتور عاطف العراقي - ابن ميمون (ضمن كتاب أعلام الفكر) - صـ ٢٨٧ ، ٢٨٨ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٢٨٨ .

النصوص أو عن أي نوع من أنواع التعليم [١] . لعل هذا ما يقوله ابن ميمون يذكرنا بما ذهب إليه ابن رشد في كتابه ، المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، حيث يصرح بعدم اطلاع الجمهور على التأويلات الفلسفية أو الدينية الخاصة بالشريعة ..

كذلك يرى ابن ميمون أنه من الضرر التكلم مع الجمهور بالأسلوب الفلسفي ، لأن ذلك ضار بعقولهم لضعفها .. إلخ . [٢]

يضاف إلى ذلك ما ذهب ابن ميمون إليه ، إذ ينبهنا إلى أنه يجب أن لا نلجأ إلى التأويل إلا إذا قام الدليل العقلي على بطلان المعنى الظاهري للنص ، كالنصوص التي تتعلق بالمعنى الظاهري للعالم ، فلا يجب إذن أن يؤدي التأويل إلى اي معنى يهدم أصلا من أصول الدين [٣] .

وكما ذهب ابن رشد وفلاسفة المسلمين بالمشرق أو المغرب على حد التنزيه الإلهي المطلق ، كذلك ذهب ابن ميمون ، فمن معرفة الله تعالى يبتعد تماماً عن القول بأي تماثل بين الله والمخلوقات ، بمعنى ألا يقال عن الله تعالى ما ليس إياه ، لأن جوهر الله تعالى لا تحيط به المعرفة ، إذ هو فوق كل أنواع الكمال التي يصف بها موصوف ، ولهذا لا يجب أن يقال من هو ، .. حتى لا تعتبر الصفات منفصلة عن الذات الإلهية ، وحتى لا نقول بأمر من الأمور يشبه أقانيم النصارى ، ولهذا يقع الإنسان في الخطأ حين يعقد مقارنة بين الله تعالى والمادة ، فلا نجد شبه بين الله؟ تعالى ومخلوقاته في شيء من الأشياء ، فليس وجوده مثل وجود المادة .، ولا علمه مثل علمنا ، ولا حياته كحياة الكائنات ، وهذا الاختلاف ليس اختلافا بالأكثر ولا بالأقل ، بل بنوع الوجود . [٤]

ويشير ابن ميمون من جهة أخرى إضافية لآرائه الفلسفية ، إلى موقفه الفلسفي فيما يتعلق بمسألة " النبوة - والأنبياء " فالنبوة عنده تعد كمال في طبيعة الإنسان ، والنبي هو من كان فاضلاً في القوة العقلية ، وقوة المخيلة ، وكل من يصلح للنبوة لابد أن يكون نبيا إلا أن ذلك تابع للإرادة الإلهية ، وبشرط المشيئة الإلهية وعلى هذا تكون النبوة فيضاً لفيضة الله

---

[١] المصدر السابق - صـ ٢٩٠ .
[٢] نفس المصدر - صـ ٢٩١ .
[٣] نفس المصدر - صـ ٢٩١ .
[٤] المصدر السا[illegible] ٢[illegible] .

تعالى ، بواسطة العقل الفعال على القوة الناطق ، ثم على القوة المخيلة [1] . وعلى ذلك كان للقوة المخيلة أثر كبير في وصول النبي على مرتبة الكشف والإلهام لكن هذه القوة وحدها لا تكفي ، بل يجب أن يضاف إليها القوة العقلية السامية ، نظرا لأن المخيلة لا تستطيع الصعود بمفردها إلى مرتبة العقل الفعال . [2]

هذا عن النموذج الأول لابن ميمون كتواصل فلسفي عربي إسلامي وأوربي من المغرب إلى المشرق .

* : أما النموذج الثاني . يتعلق بالقديس توما الأكويني ت عام (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ م) ، وهو ابن كونت دي أكويني ،بإيطاليا الجنوبية ، تلقى العلم في دير البندكتين ثم التحق بكلية الفنون بجامعة نابولي ، ثم دخل سلك الرهبنة ، رهبنة الدومينيكان ، ثم ذهب إلى باريس وتتلمذ على يد ألبرت الأكبر ، ثم أخذ يدرس لدرجة الأستاذية في اللاهوت ، ثم قام بشرح الكتاب المقدس ، واحتل كرسي الرهبنة بالجامعة ، وقد شهد منه الدارسون والمستمعون طريقة جديدة وبراهين جديدة ومسائل جديدة وله كتاب شرح الأحكام تأثر فيه بأوغسطين ويشير في بعض المقالات إلى كتب ابن سينا ومسألة العقول ، وقد صنف رسالة في " الوجود والماهية " في حوالي عام ١٢٥٥ م ، يكثر فيها من ذكر براهين وأدلة لابن سينا وابن رشد أكثر من مرة للاستشهاد ، أو المناقشة [3] .

ومن الجدير بالذكر أن القديس توما الأكويني ، كان شغوفا بفلسفة أرسطو وشروحه المختلفة ، ومما يدل على صلته القوية بالتراث الفلسفي عند ابن رشد نجده في رسالته " شروح الأسماء الإلهية لديونسيوس " وإن كان الكتاب أفلاطوني كما هو معلوم ، إلا أن توما الأكويني يؤول ما لا يتفق مع الأرسطوطالية ويقرر ما لا يتنافى معها ويكملها به ، مثل الكلام على لواحق الوجود ، الواحد والحق والخير والجمال ، وقد اتبع الأسلوب الفلسفي في دراساته وشروحه المختلفة ـ فيما يتعلق بالله تعالى ووجوده ، وصفاته ، وفي الخلق ، وقدم العالم في الجواهر العقلية ، وفي الإنسان ، وغاية الأشياء ، وغاية الإنسان وسعادته ، وفي

---

[1] ربما يذكرنا هذا الرأي بما ذهب إليه ابن رشد وكذلك ابن سينا في كتابه ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الفصل الذي يتعلق بالقوة العقلية ، والوحي .. إلخ) .

[2] دكتور عاطف العراقي ـ ابن ميمون ـ (ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) ـ صـ ٢٩٣ .

[3] يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ـ صـ ١٦٩ ، ١٧٠ ـ ط دار القلم بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ .

معاينة النعمة الإلهية ، والعناية الإلهية ، والمعجزات والخوارق والشريعة الإلهية ، وكذلك رسائله في العقائد المسيحية ، فهذا بالإضافة إلى شروحه على أرسطو كما ذكرنا ، يحذو حذو الفيلسوف العرب الأندلسي ابن رشد [١] وإن كانت هناك بعض المميزات والخصائص المنهجية بين ابن رشد والأكويني فيما يتعلق بطريقة التناول والشروح إلا أن الفضل يرجع لابن رشد في توضيح الطريقة أمام الأكويني في هذا المجال .

وإذا كان من المألوف بصفة عامة أن يقال أن العصور الوسطى الأوربية ، ظلت غريبة عن كل لون من ألوان الاهتمام بالتاريخ ، أو الحس التاريخي ، فإننا نستطيع أن نقول أيضا أن العصور التي نسميها وسطى ، ينظر إليها على أنها أساسا مرحلة الانتقال ، فلم يكن لها شعر او روح شعرية ، أو فن ، كما يمكن البرهنة أيضا على أنها لم يكن لها فلسفة على الإطلاق حتى مع وجود مفكريها [٢] ، وذلك لما كان ينال الفلاسفة أو المفكرين من الاضطهادات من قبل رجال الكنيسة والكاتدرائيات ، فإن التراث الفلسفي والعقلي لدى ابن رشد وفلاسفة المغرب العربي من قبل ، كان له صدا واسعا ، وحافزا قويا لدى المفكرين والفلاسفة الأوربيين من أجل التراث الفلسفي والفكر الديني من جديد منذ بداية عصر النهضة ، وهذا ما نجده عند كبار لاهوتي الفكر المسيحي أمثال ألبرت الأكبر ، والقديس توما الأكويني وغيرهما . بل ولدى الإمبراطور فريدريك الثاني إمبراطور ألمانيا فيما بعد .

يذهب بعض المستشرقين إلى تأكيد الصلة الوثيقة بين فلسفة ابن رشد وتأثيرها لدى القديس توما الأكويني ، فالمستشرق الإسباني آسين بلاسيوس A , Palacios يبين كيف أفاد الأكويني من كتب ومنهج ابن رشد وفلسفته من عدة جوانب منها : أن الأكويني أخذ عن ابن رشد نظرية في التوفيق بين العقل والدين ، أو بين الدين والفلسفة ، وهي تلك النظرية التي ارتضاها موسى ابن ميمون كذلك في محاولاته لتجديد الفكر الديني اليهودي في القرن الثالث عشر الميلادي . وقد اعترف الأكويني في بعض مؤلفاته كيف انه أخذ عن موسى ابن ميمون ، رأيه في الأسباب التي توجب الإيمان على الإنسان ، ولما كان ابن ميمون من أتباع فلسفة ابن رشد ولو بطريقة غير مباشرة، فمن المحتمل أن تكون مؤلفاته عبرت من خلالها

---

[١] المصدر السابق - صـ ١٧٠ ، ١٧١ .
[٢] أتين جلسون - روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط - صـ ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام ، طـ دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٢ .

نظريات ابن رشد إلى الأكويني والأوربيين ، كذلك توضح المصادر كيف استفاد الأكويني من مؤلفات ابن رشد مباشرة ، ككتاب تهافت التهافت ، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، وكتاب فصل المقال ، وضميمة في العلم الإلهي ، أو القديم ، إذ ان هذه المؤلفات والكتب لابن رشد كانت معروفة حق المعرفة لدى جماعات الإباء الدومينكان ، فقد عهد إليهم رئيس كنيسة طليطلة بتعلم اللغة العربية وبنقل الكتب الإسلامية وبخاصة كتب ابن رشد .[1]

ومن جهة أخرى نلاحظ كيف نقل الأكويني العديد من الآراء والمصطلحات الفلسفية من ابن رشد في مؤلفاته ، وإن لم يشر إلى ذلك صراحة ، وهذا ما يمكن أن نلاحظه عند الأكويني فيما يتعلق بالآراء الخاصة : بالنفس والعقول السماوية أو الملائكة التي تشرف على الأفلاك .[2]

ولكن ما يؤسف له حقيقة أن الأكويني لا يجد حرجاً في أن يدعي باتهام ابن رشد رغم تأثره بفلسفته العقلية ، بأنه مسؤول عن ضروب الإلحاد التي منى بها العالم الغربي في عصره ، مع أن هذا المفكر الأوربي كان يعرف آراء ابن رشد وعقيدته على حقيقتها .[3]

وأعتقد أن هذا الادعاء الأكويني غير صحيح بدليل أن الأكويني قد أخذ من الفيلسوف المغربي العربي ابن رشد " نظرية الخلق المستمر " ، وكذلك نظريته عن وجود الأسباب الطبيعية ، ونظريته عن علم الله تعالى بطريقي التشبيه والتنزيه ، ونظريته عن العدل والجور ، والخير والشر ، وهكذا . يضاف إلى ذلك اقتباس الأكويني من ابن رشد نظريته في المعرفة .[4]

وإذا كانت نظرية المعرفة عند ابن رشد أو كما يفهمها تعتمد على أن النفس عقل فعال لا يحتوي في جوهره على أي شيء بالقوة ، فالعقل المادي إذن ليس إلا مظهراً من مظاهر النفس التي تتصل بالبدن ، فإن الأكويني أيضاً لا يفرق في النفس بين الفعل ، والقوة ، فكل نفس هي قبل كل شيء عقل فعال ، وهكذا .[5]

---

[1] دكتور محمود قاسم - ابن رشد - (منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ٢ - صـ ١٤٤ ، ١٤٥ .

[2] المصدر السابق - صـ ١٤٥ .

[3] دكتور - محمود قاسم - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني - صـ ١٤ .

[4] المصدر السابق - صـ ١٤ ، ١٥ وما بعدها .

[5] للمزيد من الدراسة - المصدر السابق - صـ ٣٥ ، ٣٦ ، وما بعدها .

* : أما النموذج الثالث - بإيجاز - في توضيح الصلة بين التيار المغربي العربي الإسلامي وبين أوربا ، نجده كذلك عند الإمبراطور الألماني فريدريك الثاني والذي كان من أنصار ابن رشد ، إذ كان الإمبراطور سنداً قوياً لمترجمي فلسفة ابن رشد في أوربا ، وكان الإمبراطور فضلاً عن ذلك يعرف اللغة العربية إذ تعلمها على أحد علماء العرب في صقلية ، وشهد بلاطه حركة نشطة من بعض المفكرين اليهود المشتغلين بالفلسفة العربية ، وخصوصاً فلسفة ابن رشد [١] ، وقد اشترك عدد آخر من مفكري أوربا في تنشيط الصلة بين التيارات الفلسفية المختلفة ، متأثرين بدعوة ابن رشد إلى تحرير العقل مما اثر ذلك في تحرير الفكر فيما بعد من سلطة الكنيسة .

ومما سبق نقول أننا إذا تصورنا الحياة الفلسفية العربية مصباحا أول ما أضاء في المشرق ، ثم أخذ منه قبس فاشتعل مصباح آخر بالأندلس والمغرب العربي ، ثم اخذ من هذا الأخير قبس فاشتعل مصباح الفلسفة في أوربا ، يتضح لنا شهرة ابن رشد ، وفلاسفة المغرب لدرجة بلغت ما يوازيها لدى فلاسفة المشرق وأوربا في العصر الحديث ، وربما يرجع التأثير المطلق لابن رشد لدى الأوربيين إلى عدة أسباب هامة هي : قوة شخصية ابن رشد ، وتلمذة اليهود له ونشاطهم في نشر مذهبه ، ثم استعداد الوسط النصراني المسيحي واليهودي عندئذ للتفلسف ، وحاجتهم إليه بعد أن بالغ رجال الدين في الحجر على حرية الفكر والفلسفة والفقه ، فكانت حركات الانبعاث الفكري والفلسفي من جانب فلاسفة المغرب وابن رشد كرد فعل قوية .

٢ - التيار الصوفي من المغرب إلى أوربا : -

* : مما لا شك أن التيارات الفلسفية الصوفية الإسلامية والعربية ، التي ظهرت وتطورت عقائديا وفلسفيا ، منهجا ونظرية ، كانت لها صدا واسع النطاق ، وانتشرت وانتقلت عبر العصور إلى أوربا قديما وفي العصر الحديث ، تناولتها أقلام وعقول المفكرين والمؤرخين المستشرقين والأوربيين وأشبعتها نقداً تحليلا ، مبرزة أعظم ما تنطوي عليها من دلالات فلسفية وروحية ، فقد عكف كبار الباحثين وعلماء الاستشراق الأوربيين على دراسة نفائس الفكر الصوفي الإسلامي بالمشرق والمغرب على السواء من أمثال أرنولد نيكلسون ، ولويس ماسينيون ، وجون سبنسر ترمنجهام وهانز هينرش شيدر ، وغيرهم كثيرين ، وكان

---

[١] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٢٦٠ .

للترجمة أثرها الواضح في انتشار الفكر الصوفي الإسلامي بالمغرب ، وتعرف كثير من فلاسفة أوربا وتأثرهم بنظرياته وأفكاره . وما يهمنا هو أن نوضح صدا الفكر الصوفي الفلسفي من جانب الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ٦٣٨ هـ ، وكذلك عبد الحق بن سبعين ٦٦٧ هـ ، عند بعض هؤلاء الفلاسفة .

إذ نلاحظ نيكلسون يذهب إلى أن لدى ابن عربي كثيرا مما يذكرنا باسبنوزا Spinosa ، أما ريفيو A. Rivaua فيرى أن لدى أسبنوزا تيارين ، تأثر في أحدهما بالفكر اليهودي الوسيط ، وبالفكر الإسلامي من خلاله " [١]

والواقع أن صلة أسبنوزا بفلسفة القرون الوسطى قوية وواضحة ، وبصفة خاصة فلسفة ابن عربي الصوفية ، إذ نجد أن أسبنوزا (١٦٧٧) م يلتقي مع ابن عربي في أكثر من جانب ، فهما فيلسوفان إلهيان ،ن شغلا بمشكلة الألوهية ، وقد تعمقا في بحثها ، وقد لقيا من جراء ذلك ما لقيا من اضطهاد ونقد ، واتهام بالإلحاد والزندقة والتهديد بالقتل أحيانا ، كذلك نجدهما يلتقيان في الركون إلى الخلوة والوحدة ، ويعتدان في حياتهما الصوفية بحياة الروح ، وتطهير النفس ، كما أن الحب الإلهي في السعادة الكبرى ، والنعيم الأبدي ، وذلك " لأن الحب المتعلق بشيء أزلي أبدي يغدق على النفس صفاء لا كدر فيه " [٢]

وإذا اعتبرنا ابن عربي شيخاً لأسبنوزا في العربية ، فإن أسبنوزا يعتبر حامل لواء ابن عربي في اللاتينية . وربما أشد ما يتضح من خلاله التأثير الفلسفي الصوفي من جانب ابن عربي لدى أسبنوزا في نظرية " وحدة الوجود " وهذا مثال نسيقه على هذا الموضوع .

ومن خلال الدراسة المتعمقة يتضح أن هناك شبه كبير بين وحدة الوجود عند ابن عربي ، وفكرة وحدة الوجود عند الفيلسوف اليهودي الأسباني أسبنوزا فهما يقرران معا " أن الله والعالم شيء واحد " ويقولون بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره ، وهذا العالم خاضع " لقانون الوجود العالم " ، كما قال ابن عربي ، أو " لضرورة الطبيعة الإلهية " كما قال أسبنوزا . فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عيب ولا نقص ، وإنما خير كله ، وكمال كله ، ومن الواضح وجوه الشبه بين فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة " الطبيعة الطابعة " التي قال

---

[١] - دكتور إبراهيم مدكور - وحدة الوجود بين ابن عربي وأسبنوزا - بحث منشور ضمن كتاب التذكاري لابن عربي - صـ ٣٦٨ .

[٢] - المصدر السابق - ص ٣٦٨ .

بها أسبنوزا ، . والخلق يساوي أيضا فكرة " الطبيعة المطبوعة " ، ولعل الصوفي الإسلامي ابن عربي كان أكثر توفيقاً في تعبيره ، وكان على أي حال أقرب إلى لغة المتكلمين ورجال الدين . [١] وإن كان تصور أسبنوزا للألوهية يتلاءم مع الواحدية الأزلية الشاملة [٢] .

ونحن لا نختلف مع ما ذهب إليه الدكتور مدكور ، متفقا ونقلا عن آسيه بلاسيوس على أن التأثير بين ابن عربي وأسبنوزا قد تم بالفعل ، ولا سيما أن ابن عربي أسباني الموطن ، وكان معاصرا لموسى ابن ميمون (٥٨٢) هـ ، وقد عاصر يهودا أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية ، ويضاف إلى ذلك أن أسبنوزا كان يعرف الفكر اليهودي في العصر الوسيط ، حيث نشأ في بيئة ثقافية ودينية متخصصة ، وتعلم العبرية ودرس التوراة والتلمود وتتبع آثار مفكري اليهود في القرون الوسطى . [٣]

ونستطيع أن نقول من خلال دراستنا التحليلية النقدية لفكر كل منهما ، أن ابن عربي ، وأسبنوزا - رغم اضطهادهما واتهامهما بتهمة الإلحاد من خصومهما ، إلا أنهما كانا مؤمنين إيمانا قلبيا " فكانا يريان الله تعالى في كل شيء ، ولا يكادان يريان شيئا سواه ، وكانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان ، فلا يفرقان بين موسوي ومسيحي ولا بين مسلم أو غير مسلم . [٤]

ولا نزاع أن فكرة وحدة الوجود وليدة الإيمان المفرط ، الذي يدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض ، ولهذا فهي فكرة تلائم الصوفية الروحانيين ، إذ ترد كل شيء إلى الله تعالى ، ولا تدع مكاناً لغيره في العالم ، ولكنها لم تسلم من نقد واعتراض . فهي فكرة (أي وحدة الوجود) هذه ، تكاد تلغي الكون ، ولا تفسر التغير ، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد ، ولها صعوبات دينية وعقائدية لا تقل عن الصعوبات الفلسفية الأخرى ، إذ تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده ولكن أين الإنسان ، وأين واجباته

---

[١] - دكتور - إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - جـ ٢ - صـ ٧٤ .

[٢] - للمزيد من التفاصيل - دكتور فؤاد ذكريا - أسبنوزا - بحث منشور ضمن كتاب (أعلام الفكر الإنساني) ، صـ ٥٢٧ وما بعدها .

[٣] - المصدر السابق - صـ ٧٤ .

[٤] - نفس المصدر - صـ ٧٤ وكذلك إبراهيم مدكور - وحدة الوجود بين ابن عربي وأسبنوزا ، (ضمن الكتاب التذكاري) ت صـ ٣٧٩ .

ومسؤلياته كما أن القول بوحدة الوجود يؤدي إلى القضاء على الأخلاق والتكاليف [١] ، أو الصفات والخصائص المتمايزة بين الموجودات .

* : ولم يكن ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، اقل شهرة وخطراً في الفكر الأوربي ، وبصفة خاصة فيما يتعلق " بالمسائل الصقلية " ، فقد اشتهر ابن سبعين ووصلت أخباره إلى البابا في روما ، كما أن الإمبراطور فريدرك الثاني إمبراطور النورماندييين وملك صقلية عرضت له بعض مسائل فلسفية عرضها على كثير من علماء وفلاسفة مسيحيين ومسلمين ، فلم يتصد بالرد عليها وتفسيرها بصورة أعجبت الإمبراطور فريدرك إلا ابن سبعين . وكانت تدور حول عدة مسائل فلسفية ودينية هي : ما هو المقصود من العلم الإلهي ، وما هي مقدماته الضرورية إن كانت له مقدمات ؟ وما هو العالم ، هل هو قديم أو حادث ؟ وما معنى المقولات ، وكيف تستخدم في العلوم ، وما عددها ؟ وما هو الدليل على خلود النفس ، وما هي النفس وطبيعتها ؟ ومسألة أخيرة هي : أين خالف الإسكندر الأفروديسي أرسطو طاليس ؟ .. وهكذا . [٢]

هذه المسائل والرد عليها من جانب ابن سبعين [٣] أحدثت أصداءً فلسفية واسعة لدى المفكرين والفلاسفة اللاهوت الأوربيين في عصره وفيما بعد . مما يدل على الاتصال الفكري بين المغربي والأوربي .

بعض التيارات الصوفية والكلامية والإصلاحية في العصر الحديث : -

قبل أن نوضح بعض هذه التيارات الصوفية والكلامية والإصلاحية والكلامية ، والتي ظهرت بالمغرب العربي في العصور المتأخرة حتى العصر الحديث ، وكامتداد لتيارات التصوف والفلسفة المغربية المتقدمة ، نشير إلى موقف أحد الباحثين المفكرين في العصر الحديث ، فيما يتعلق بالتقابل الثقافي الفكري المشرقي والمغربي في تساؤله عن دلالة هذه النهضة الفكرية والعقائدية الإصلاحية التنويرية ، إذ يذهب الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز [٤] ، إننا اعتدنا في المغرب العربي وفي المغرب الأقصى ، أن نحكم على الحركة

---

[١] المصدر السابق - صـ ٧٥ .
[٢] دكتور عبد الرحمن بدوي - رسائل ابن سبعين - المقدمات - صـ ٢ ، ٣ .
[٣] أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - صـ ٧٩ .
[٤] عبد الإله بلقزيز - باحث عربي من المغرب العربي ، كتب بحثاً عن النهضة الفكرية بالمغرب العربي (منشور ضمن مجلة المستقبل العربي) يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٩ م .

الفكرية العربية الوافدة من مصر والمشرق العربي ، وتقويمها إيجابيا ، ولم يكن ذلك منا نحن أبناء المغرب العربي ، إلا اعترافا صادقا بتلمذتنا على يد مفكري العرب في الضفة الأخرى الأسيوية ، وفي أقصى الشرق من الضفة الإفريقية من الوطن العربي وكنا فيما نصدره من أحكام على تلك الحركات الفكرية نفعل أكثر من تأمل ذاتنا المتعلمة في هذا التوحد الصوفي بالمشرق العربي وكنا نقوم هذه الذات ، ونسبغ على ما نحصل عليه المصداقية والحصانة ، والتأكيد على انتمائنا العربي الأصيل من بوابة الفكر ، والأدب ، والفن ، واعتدنا في المغرب كما اعتاد المشرق أن نصدع بالرأي الإيجابي فيما هو مبادر ومنتج وفعال ثقافيا وفكريا ، ولم نعتد أن نكون موضع حكم إيجابي من المشرق إلا فيما ندر ، مثال ذلك : بعضنا (يقصد مفكري المغرب) كان ينتشي حين يسمع رأيا إيجابيا ، كرأي عباس محمود العقاد في مفكر مغربي كعلال الفاس (مفكر مغربي معاصر) ، أو حين يعرف أن الأمير شكيب أرسلان ، كان معتزا ببعض الفكرين والمثقفين المغاربة ، خلال رحلته المغربية ، أو قراءاته وعلاقاته بالوطنيين المغاربة . [١]

وإذا كان هذا الباحث المغربي المعاصر يؤكد على التحام الفكر المشرقي بالفكر المغربي ، ويوضح ما لمذهب المثقفين والفلاسفة المفكرين بالمشرق من أثر في سبيل النهضة الفكرية بالمغرب أو محاولات شحذ الهمة لديهم للتواصل الفكري والحضاري ، أو أسبقية الثقافة المشرقية وأصالتها ، فإن المغرب العربي لم يكن بمنأى أو بعيد عن هذه النهضة الفكرية ، والإصلاحية مستلهمة عواملها المختلفة ، في العصور الحديثة ، فقد شهد المغرب العربي نهضة وانتفاضة فكرية وإصلاحية قوية كمثيله بالمشرق لولا المعوقات الاستعمارية ، ودعوات التواكل والخمول من جانب البعض الآخر .

فقد حمل المغرب الكبير منذ قبل الدعوة الإسلامية واعتنقها لواء الفكر الإسلامي ، واسهم فيه بجهود ضخمة ، وأبرز أعلاما وكتابا وفقهاء وفلاسفة ، كما أسهم في الحركة الثقافية مرتبطا مع المشرق يتبادل الآثار الفكرية ، وكان لمنارتيه الكبيرتين الزيتونة ، والقرويين أثر لا حد له في بعث الفكر العربي الإسلامي ، وحمايته وتطوره ، فإذا جاء النفوذ الأجنبي ينشر ظلامه على هذه المنطقة ، وما أسفر عنه ذلك من احتلال استعماري

---

[١] عبد الإله بلقزيز ـ حديث المغرب وحكم المشرق (عن النهضة الفكرية بالمغرب العربي) ـ بحث منشور ضمن مجلة المستقبل العربي) صـ ٥٩ ، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ـ عدد أكتوبر ١٩٨٩ م .

لبلاد الجزائر وتونس ، وليبيا والمغرب الأقصى ، كانت مقاومة الغزو الحربي ، والثقافي الغربي مصدر يقظة للفكر العربي الإسلامي بالمغرب العربي .

ونشأة على أثر ذلك حركات اليقظة والبعث والإحياء في عدة ميادين أهمها : التجديد في مجال الدين وتحرره من الجمود وفتح باب الاجتهاد ، العمل الوطني والسياسي ، وظهور أدب المقاومة بالإضافة إلى التطور الثقافي والفكري في ميادين التعليم والثقافة وكتابة التاريخ .

ونحن هنا بطبيعة الحال نركز على جوانب النهضة الفكرية والإصلاحية ، والثقافية والدينية دون الجوانب الحربية والمقاومة للاستعمار لأن ذلك ليس محل بحثنا ودراستنا هنا .

وعلى ذلك فقد جرى التجديد الديني في مجال بعث مفاهيم الإسلام الأولى ، والعودة إلى المنابع الأساسية والتحرر من الوثنيات والخرافات وأطلق على هذا العمل اسم " السلفية الجديدة " وفي المجال الثقافي وفي المجال الثقافي بدأت حركات التطور الثقافي والفكري من أجل حماية اللغة العربية ومقاومة التغريب ، وبعث التاريخ من جديد ، وتجديد المفاهيم العربية الإسلامية ، وإبراز القيم الأساسية إزاء الغزو الفكري الغربي .[1]

بدأت الحركات الإصلاحية والنهضة الفكرية والثقافية والدينية بالمغرب والجزائر تتبلور وتتشكل ممثلة في الحركة " السنوسية " التي قادها رجل من الجزائر هو محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢ ، ١٨٥٩)م ، الذي هزه حادث الاحتلال الفرنسي للأراضي المغربية ، والتي مدت نفوذها إلى إفريقيا الجنوبية أيضاً ، ولم تلبث الحركة السلفية أن ظهرت هي الأخرى في (المغرب الأقصى) ، واتسع نطاقها ، ثم تابع هاتين الحركتين أيضاً مركز الإصلاح في تونس –(أو الحركة الإصلاحية في تونس) .

وهكذا توزعت حركات النهضة في الشمال الإفريقي والمغرب وتلاقت على اختلاف مظاهرها وأساليبها . فلم تكن السنوسية في (برقة) وهي حركة صوفية في مظهرها أقل نفوذاً أو إيجابية من حركات (السلفية) في (فاس) ، أو الحركة الإصلاحية في (تونس) أو جمعية العلماء في (قسنطينة) بالجزائر ، فجميعها تتلاقى في هدفها الأساسي وهو مقاومة الاستعمار الغربي بوسائله المختلفة، وتنقية الإسلام من الزيف والخرافات تلك الأمور التي

---

[1] - أنور الجندي – الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا – صـ ١٧ – ط الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٥م .

كادت أن تحول المسلمين إلى الجمود ، والتخلف ، ودعت إلى فتح باب الاجتهاد والكشف عن جوهر الإسلام الحقيقي والحي ، وبث الثقافة الإسلامية ، ونشر مفاهيم الإسلام في العلم والاجتهاد ، وإبراز ملامح الشخصية العربية الإسلامية بمقوماتها وتاريخها ، ولم تقف هذه الحركات عند هذا الحد بل ذهبت إلى إعلان ضرورة الأخذ من (الحضارات الغربية) بما يزيد الأمة العربية الإسلامية قوة والسير في ركب الحضارات والنهضة العالمية الحديثة .

وقد كان وأصبح لهذه الحركات التنويرية الإصلاحية أثر بعيد المدى في إيقاظ المغرب العربي ، وتجديد حيوية الفكر الإسلامي ، والثقافة العربية فيه ، وكان للطرق الصوفية المعتدلة أثر كبير في نشر ذلك والتبشير بالإسلام في أماكن أخرى كثيرة ، وكان لحركات السلفية الجديدة هناك أثر في مقاومة دعاوى التشكيك ، والنفوذ الأجنبي ، وقد أثرت زيارة الشيخ محمد عبده ت عام ١٩٠٥ م ، لتونس في تأكيد هذا الاتجاه السلفي والإصلاحي في الفكر الديني والعمل الوطني والصلة بين المشرق والمغرب .

وإذا أردنا إقرار بعض الفقرات لكل حركة من هذه الحركات فنبدأ أولاً بالحركة " السنوسية " .

* : تنسب هذه الحركة إلى محمد علي السنوسي (١٧٨٧) - (١٨٥٩) م ، وهو جزائري الأصل بدأ خطواته الأولى من (برقة) وامتدت دعوته حتى شملت المغرب العربي كله ، وكان سبيله إلى العمل هو رحلة طويلة إلى المغرب حيث أمضى سنوات يدرس بجامع القرويين في فاس ، ودراسة الطرق الصوفية القادرية والشاذلية والدرقاوية والناصرية وغيرها ، ثم رحل إلى المشرق العربي حيث التقى بالقاهرة بكبار علماء الأزهر الشريف ثم ذهب إلى مكة حيث عرف أحوال المسلمين وأخلاقهم وهناك التقى بالسيد أحمد بن إدريس ، مؤسس الطريقة الإدريسية وأقام معه حتى توفي ابن إدريس عام (١٨٣٥) م ، وقد استكمل معلوماته عن أحوال الدولة العثمانية وممالكها وأحوال المسلمين ، واتضح له أنه لا يوجد بالعالم العربي أو الإسلامي المرشدين الأكفاء لمقاومة دعاوى التشكيك والتخلف والغزو الأجنبي بشتى صوره وأشكاله ، وبعث النهضة الفكرية والإصلاحية ، وإنقاذ العالم العربي والإسلامي مما هو فيه ، فدعا على العمل ، وفي ظل هذه المشاعر عمل على بناء قوة عربية إسلامية تقوم دعامتها على أساس الدعوة إلى المفاهيم السلفية المتحررة ، وهي : عودة الإسلام إلى منابعه الأولى ، تطهير الفكر العربي والإسلامي من البدع وتوحيد المذاهب

الإسلامية ، وفتح باب الاجتهاد ونشر الإسلام في البلاد المختلفة ، ومقاومة النفوذ الأجنبي بشتى صوره ، وذلك من خلال الزوايا المتناثرة بالدول المختلفة على طريقة الطوائف الصوفية ، وقد استطاعت الدعوة السنوسية أن تحقق في هذا المجال كله عملاً ضخماً اتضح أثره في الآتي : نشر الفكر الإسلامي وأصول العقيدة الإسلامية في إفريقيا ، وتخليص حياة الأطفال والناس من الرق والتربية السليمة والصحيحة على دعائم من الأخلاق والمثل الإسلامية والعربية ، في ربوع البلاد الكثيرة من الصومال شرقا حتى السنغال غرباً ، وأحدثت هذه الدعوة السنوسية أثاراً كبيرة في قيام الكثير من الثورات الإصلاحية والتصحيحية بإفريقيا وبلادها المختلفة [١] بالإضافة إلى الوقوف أمام المد التبشيري المسيحي والأوربي ببلاد إفريقيا وغيرها ، وقد ساعدت الدعوة السنوسية الإصلاحية دعوات الطرق الصوفية المعتدلة الأخرى التي نشرت الإسلام ببلاد المغرب وإفريقيا كذلك ، أهمها : الطريقة التيجانية التي وسعت الإسلام من السودان الغربي إلى شواطئ الأندلس ، والشاذلية التي وقفت ضد النفوذ الفرنسي ، والقادرية (نسبة لسيدي عبد القادر الجيلاني) قامت بنشر الإسلام من السنغال إلى الغرب من مصب بحر النيجر .. إلخ [٢].

* : أما الحركة (السلفية) والتي بدأت متأخرة قليلاً عندما شاع ذكرهم وهو محمد بن يوسف أطفيش من وادي ميزاب ، ولد عام (١٢٦٣ هـ) والذي يعد من مجددي القرن الرابع عشر الهجري ، وقد ظهرت بالجزائر ثم امتدت إلى نواحي أخرى ثم جاء سلفي آخر وهو محمد بن كنون (ت عام ١٣٠٢ هـ ، ١٨٨٤ م) وهو من مجددي القرن الثالث عشر كذلك ، إذ دعا إلى تحرير العقيدة في المغرب العربي ، ودعا إلى مقاومة انحرافات الصوفية ، أو البدع والخرافات ، ثم جاء من بعده علماء سلفيون آخرون أهمهم المولى سليمان ، وعبد الله السنوسي ، وأبو يوسف الدكالي ، ومحمد بن العربي العلوي ، وأعتقد أن الدعوة السلفية بالمغرب كانت تمثل تياراً عميقاً من تيارات اليقظة والإصلاح الفكري الديني ، وكان هدفها الأسمى هو : تطهير العقيدة وتربية الشخصية الإسلامية والعودة إلى روح السنة النبوية المطهرة ، وفتح الذهن البشري لقبول كل جديد ، وإعلان حرية العقيدة ، وحرية الفكر ، وعدم الفصل بين الدين والدولة ، وتجديد أساليب التربية والتعليم بالمدارس ، والجامعات ،

---

[١] للمزيد في ذلك : انظر المصدر السابق ـ صـ ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .
[٢] المصدر السابق ـ صـ ٢٦ .

والدعوة إلى تدريس القرآن الكريم ، وإنشاء فروع دراسية لتعليم النساء كذلك . وقد عملت هذه الحركات السلفية إلى الدعوة للدفاع عن جوهر الإسلام وحقيقته ، وتطهير الفكر الإسلامي ، والأخذ بأساليب الحضارة الحديثة . [١]

* : ومما لا شك أن الحركة الإصلاحية التي قاد لواءها (خيري الدين التونسي) حتى الحرب العالمية الأولى ، لها أثرها الواضح بالمغرب وحركاته الفكرية ، والثقافية ، والدينية ، فقد جاورت هذه الحركة النهضوية الإصلاحية الحركة السنوسية في طرابلس ، والحركة السلفية في مراكش ، واختارت تيارا جديداً للإصلاح العصري الذي يجمع بين الدين والسياسة والتحام الحضارة بالإسلام ، والدعوة إلى فتح الطريق أمام العالم العربي والإسلامي ليأخذ بأسباب القوة التي اصطنعها الغرب الأوربي ، وكذلك المزج بين المدنية والروحية وثقافة المشرق والمغرب وحضارات الغرب . [٢]

* : ولعل أبرز أعلام النهضة الفكرية والكلامية رائد الإصلاح الديني والاجتماعي عبد الحميد بن باديس (١٩٢١ - ١٩٤٠) م ، فقد نشأ بالجزائر وترجع أصول أسرته إلى العز بن باديس مؤسس الدولة الصنهاجية الأولى التي خلفت دولة الأغالبة على مملكة القيروان ، وقد امتاز ابن باديس بالقوة في الحق ، والصلابة في مقاومة الغزو الأجنبي ، واتجه إلى دعوة الإصلاح السياسي والاجتماعي والديني .. وقد استمر في دعواته الإصلاحية في مقاومة التخلف الفكري ، وأصحاب الطرق الصوفية المتواكلين وإظهار مخالفتهم للكتاب والسنة ، وإبراز ما في دعاوى الصوفية من التخاذل مما يساعد الاستعمار الأجنبي من التمكن في الشعوب والأرض ، وإن كان الجانب السياسي لا يهمنا أكثر من الاهتمام بفكرة الإصلاح والدين .

فقد كان مسلك عبد الحميد بن باديس بالمغرب مسلكا عمليا ، فدعا إلى بعث الأخلاق الإسلامية من جديد ، وتجديد الفكر الإسلامي بما يواكب النهضة العلمية الحديثة ، وتكشف كتاباته في تفسير القرآن وشرح الحديث عن آرائه الاجتماعية والسياسية ونزاهته العقلية ، فلم يكن ممن يميلون إلى الترهيب والزجر والتطاول على الناس ، ولم يكن ممن يستغلون العواطف الدينية في دعواته الإصلاحية ، فقد كان يميل نحو إصلاح النفس ، وبعث التفاؤل

---

[١] المصدر السابق - صـ ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .
[٢] نفس المصدر - صـ ٣٤ .

في نفوس العصاة نحو التوبة ، وتحذير الناس والأفراد من الغرور وتزكية النفس ، وحذر المسلمين من الانصياع لأخلاقيات وتقاليد الفكر والأخلاق الأوربية لما فيها من ابتذال وخروج عن تعاليم وقيم الشريعة الإسلامية ، مع التأكيد على ضرورة التمسك بالقيم والتقاليد الإسلامية والعربية ، تلك التي كان الاستعمار الفرنسي يريد طمس معالمها وتغيير لغتها العربية ، ومن ناحية الفكر الإسلامي فقد فهم مشكلة " القضاء والقدر " بما يقترب به من عقائد أهل السنة والجماعة من الماتريدية وابن رشد ، كذلك نجده يجمع في تفسيره للقرآن الكريم والحديث بين النظرية والتطبيق على الواقع ما يسر له النجاح في دعواته الإصلاحية .[١]

وقد قام أحد الباحثين المعاصرين ، بكتابة بحث دقيق عن ابن باديس وموقفه التجديدي والطرق الصوفية تناول من خلاله توضيح نقد ابن باديس لمفهوم العبادة المجردة عند الصوفية ، وكذلك مفهوم الزهد والخوف والجوع وطرق الصوفية في الذكر والمجالس ، ونقد ابن باديس أيضا لمظاهر الغلو في الولاية عند هؤلاء وبصفة خاصة الصوفية التيجانية .[٢]

وفي نطاق التحليل النقدي لمذاهب وطرق الصوفية والغلاة منهم في إطار دعوته الإصلاحية والتجديدية في الفكر الإسلامي يوضح لنا الاتجاهات والجوانب الصحيحة في مسالك التصوف الإسلامي الصحيح فيذهب إلى أن " التصوف الذي يقبله هو لا يخرج في جملته ولا في تفاصيله عن كمال العبادة لله تعالى ظاهراً وباطناً من ناحية ، وهو التصوف الذي يخرج بالإنسان عن الرذائل والتحلي بالفضائل ، وذلك عندما يكون هذا التصوف عاملا أساسيا في تذكية النفس وتقويم الأخلاق .[٣]

ويقول ابن باديس في نص يوضح الربط بين المسلك الصوفي وما ورد في القرآن الكريم من تعاليم وإرشادات فيقول " فإذا أردت أن ترقى في درجات الكمال وتظفر بأنواع

---

[١] دكتور - محمود قاسم - عبد الحميد بن باديس (بحث منشور بكتاب أعلام الفكر الإنساني) - صـ ٦٢ ، ٦٣ ، كذلك أنور الجندي - الفكر والثقافة المعاصر في شمال إفريقيا - صـ ٥٤ ، وما بعدها .

[٢] دكتور - أحمد محمود الجزار - الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - صـ ٧٠ ، ٧١ ، مطبعة دار الوزان للطباعة ١٩٨٨ م .

[٣] المصدر السابق - صـ ١٣١ .

الأنعام ، وتزكي نفسك الزكاء التام ، فعليك بهدى الفرقان ، فهو بساط القدس ، ومعراج الكمال ، ومائدة الإكرام " .

ويضيف إلى ذلك قوله " لأن بالقرآن تتضح البصائر وتتسع المدارك وتتهذب به الأخلاق ، وبه تزكى النفوس ، وتتقوم الأعمال ، وبه تستقيم الأحوال ، كذلك يدعو ابن باديس ، بدعوة المفكرين الأوائل وهو تمثل الوسيطة الإسلامية فيشير إلى ضرورة التمسك بالأمر والنهي الشرعيين ، وهو أن الكمال في الجمع بين الحياة المادية والحياة الروحية ، لأنهما يمثلان الوسيطة التي تعبر عن جوهر الإسلام .[1] ولعل تحقيق قمة الكمال الروحي والخلقي هو ما يتفق مع تحقيق الإيمان الصحيح بالعبادة الصحيحة في الدين الإسلامي .

* : ويمكننا أن نشير إلى نهضة فلسفية وكلامية أخرى ظهرت بالمغرب العربي في العصر الحديث لدى كبار المفكرين والعلماء ، إذ تناولوا تراث المفكرين والكلاميين بالتحليل والنقد والإذعان لتطوير هذا الفكر الإسلامي والأصولي في ضوء العلوم والفكر الحديث ، ونأخذ مثالا على ذلك بما قام به " الأمير عبد القادر الجزائري " (١٨٠٧ - ١٨٨٣) م .

اتجه الأمير عبد القادر الجزائري [2] وهو أحد العلماء الدارسين المجتهدين الذين جاهدوا الاستعمار الفرنسي بالجزائر ، إلى وضع أصول علمية جديدة في تناول قضايا العقيدة والشريعة الإسلامية على أساس من التحليل والنقد العقلي والمعرفي لمباحث المتكلمين أو الفقهاء الذين غلبوا الأمور المذهبية في تأويلاتهم وبحوثهم الفلسفية والدينية ، وتنقية العقيدة وعلومها مما لحقها من شوائب قد تتجاوز حدود الشرع والفهم العقلي السليم .

مما يدل على ظهور تيار كلامي وفكري جديد ببلاد المغرب العربي في العصر الحديث ، ويدل على التواصل الفكري والديني والعقائدي بين القديم والحديث ، مع الأخذ بعوامل التطوير والتجديد المستمر .

---

[1] المصدر السابق - صـ ١٣٥ .

[2] ولد عبد القادر الجزائري عام ١٨٠٧ م ، في قرية القيطنة على ضفاف وادي الحمام من إقليم وهران في الجزائر ، وقد درس العلوم الإسلامية وحفظ القرآن الكريم والحديث ، وقد وهب نفسه مجاهداً للاستعمار الفرنسي حين احتل الجزائر عام ١٨٣٠ م ، والتفت حوله قبائل ونصبته أميراً عليهم وظل في جهاده للاستعمار إلى أن نفي إلى بلاد الشام عام ١٨٤٧ م ، لمزيد من التفاصيل - دكتور جلال يحي - العالم العربي الحديث - ط دار المعارف ١٩٨٢ م .

* : يتناول مشكلة الألوهية والصفات الإلهية بالمناقشة والتحليل ، لمذاهب المتكلمين من المعتزلة والأشعرية ، ناقدا لهم وموضحا مذهبه الفكري والعقائدي ، فيذهب إلى أن الله تعالى أمرنا أن نبحث في الألوهية ولا نبحث عن الذات الإلهية أو علاقتها بالصفات ، في قوله تعالى " فاعلم أنه لا إله إلا هو واستغفر لذنبك " سورة محمد آية (١٩) ، والآية فيها خطاب للنبي ﷺ بالعلم بالألوهية ، ونحن مأمورون باتباعه على النحو الذي أمره به الحق تعالى ، وهذه الآية تدل على أن الله ما أمرنا بمعرفة ذاته لأن الذات الإلهية هي الغيب المطلق ، وهي من هذه الحيثية فالذات لا تدرك حساً ولا عقلا ولا كشفاً . يضاف إلى ذلك أن العلم في حقيقته يقتضي الإحاطة بالمعلوم على ما هو عليه ، وهذا لا ينسحب على الذات الإلهية لأنه لا يمكن الإحاطة بها كلية ، إذن فلم يبق إلا العلم بالألوهية [١] .

فالله عز وجل يختص بالألوهية دون غيره ، ويحذرنا الله عز وجل من الخوض في مثل هذه الأمور ، لقوله تعالى " ويحذركم الله نفسه " سورة آل عمران آية (٢٨) . وإذا كان الله عز وجل قد حذرنا من التفكير بعقولنا في الذات الإلهية ، فإنه تعالى أمرنا بتوحيده والعلم بألوهيته .

والمتكلمون فيما ذهب عبد القادر الجزائري ،وقعوا في أخطاء وخلط وتخبط حين خلطوا بين الأمرين معرفة الذات ، ومعرفة الألوهية ، فحيروا الفكر وتخبطوا " لأن كلامهم إن كان في الذات فلا كلام فيما ينفى ولا إثبات ، وإن كان في الألوهية ، فهذا لا حجر عليهم فيه ولا تقييد ، أما الذات من حيث هي فلا خبر عنها ولا وصف ولا اسم ، ولا حكم " [٢] .

ويرجع الأمير عبد القادر الجزائري في مناقشاته الفكرية لمذاهب الحكماء والمتكلمين الأسباب التي أدت إلى اختلافهم إلى أنهم " أتعبوا العقل فيما لا طائل ورائه في تصورهم للذات الإلهية ، ولم يصلوا إلى رأي محدد بينهم حيث أنهم لم يتقيدوا بما أكد الله به في كتابه ، ومن ثم فقد أدى بهم علمهم بالله حسب طريقتهم إلى الفرقة والاختلاف فيما بينهم ، فكل فرقة تزعم أنها على الصواب دون غيرها ، مما أدى إلى تعدد مقالاتهم ، وأن يلعن

---

[١] دكتور أحمد الجزار ـ الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري ـ صـ ٦ ـ ط دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١ م .

[٢] المصدر السابق ـ صـ ٧ ـ نقلا عن ـ الأمير عبد القادر الجزائري ـ المواقف في الوعظ والإرشاد ـ جـ ١ ـ صـ ٣٥ ، صـ ٧١ ـ ط القاهرة ـ ١٣٣٤ م .

بعضهم بعضا تارة ، ويكفر بعضهم بعضا تارة أخرى ، فالمعرفة بالألوهية أو الإله الذي عرفة الأشعرية تختلف عما هو عند المعتزلة ، والإله أو الألوهية عند الظاهري يختلف كذلك عما هو عند هؤلاء الحكماء وغيرهم وهكذا .لذلك حكموا هؤلاء ، وأولئك على الله تعالى بأنه كذا ، ولا يصح أن يكون كذا ، أو ينبغي أن يكون كذا ، أو ليس هو على كذا ، فالعقل ليس عنده إلا التنزيه الصرف . لكن التوحيد الذي جاء به الشرع ، وجاءت به الكتب السماوية تنزيه ـ وتشبيه (أو إثبات) [١] .

ثم يشير من خلال استعراضه لطريقة المتكلمين على أن معظم هؤلاء كالجويني ، والشهرستاني (٥٤٨) هـ وفخر الدين الرازي (٦٠٦) هـ ، وغيرهم رجعوا في أخريات حياتهم العلمية والفكرية الكلامية إلى طريقة السلف الأوائل في الجمع بين الإثبات والتنزيه ، ودعوا إلى عدم الخوض في التأويل وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معناها إلى الرب سبحانه وتعالى [٢] .

اتجه الأمير عبد القادر إلى نقد مذاهب طوائف المشبهة أو المجسمة ، الذين غلطوا في التشبيه ، لأنهم مثل المتكلمين لم يفهموا حقيقة التنزيه والتشبيه (وأعتقد أنه يقصد بالتشبيه هنا ـ الإثبات للصفات الإلهية) .

لذا ك يقول " اعتقدت المشبهة لما رأت التشبيه الشرعي ـ وهو ليس بتشبيه في الحقيقة كما يقول ، أنه تشبيه بإطلاق في جميع المراتب ، ومن ثم اعتقدت تشبيه الإله بمخلوقاته فضلت وأضلت " [٣] .

ومن الجدير بالذكر أن الله تعالى أثبت لذاته العلية في القرآن الكريم ثلاثة أنواع من الصفات الكمالية ـ التي يتصف بها ويستحيل أن يتصف بضدها وهي : العلم ، والقدر ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر ، والوجود ، والمعتزلة تؤولها على معنى الذات قالوا : الله عز وجل ، عالم بذاته ، قادر بذاته .. وهكذا . أما الأشعرية وأهل السنة والجماعة فأثبتوها كمعاني للذات لا هي هو ولا هي غيره تعالى ، ثم أثبت الله عز وجل النوع

---

[١] المصدر السابق ـ صـ ٨ ، ٩ ، كذلك المواقف ـ جـ ١ ـ صـ ٣٣ .

[٢] ذهب الجويني إلى ذلك في كتابه العقيدة النظامية ـ صـ ٣٣ ، تحقيق أحمد حجازي السقا ـ القاهرة ١٩٧٩ م . كذلك الشهرستاني ـ وضع كتاباً في نهاية الإقدام في علم الكلام ـ تحقيق ألفريد جيوم طـ حديثة بدون تاريخ .

[٣] المصدر السابق ـ صـ ١٢ ، كذلك الأمير عبد القادر ـ المواقف ـ جـ ٣ ـ صـ ٣٦٨ .

الثاني من الصفات ، وهي الصفات : الخبرية - والتي يجوز تأويلها على معاني التنزيه لا التشبيه أو المماثلة عند المتكلمين ومعظم علماء السنة ، مثل : اليد ، والاستواء ، والعين ، والغضب ، والقدم ، والنزول ، والفوقية ، وهكذا . ثم صفات الأفعال : وهي التي تشير إلى طلاقة القدرة الإلهية في عالم الوجود والخلق والطبيعة والإنسان والتي يتصف الله عز وجل بها ويجوز أن يتصف بضدها : مثل الأمر والنهي ، والمعز المذل ، المحيي المميت .. إلخ ، وهذه الصفات تشتق أو يشتق منها الأسماء الإلهية لله عز وجل .

هذه الصفات وما حدثت عنه الأحاديث القدسية والنبوية بشأنها تجمع بين التنزيه الإلهي ، والإثبات ، وهذا هو منهج الأمير عبد القادر الجزائري - أن يجمع بين التنزيه لله عز وجل عن المماثلة أو المشابهة للموجودات بالصفات ، وبين إثبات ما أثبته الله عز وجل لذاته العليا مسايرا في ذلك منهج أهل السنة والسلف الأوائل الذين أفردوا بضرورة إجراء ومرور الصفات كما جاءت بالقرآن الكريم دون نفي مع التزام التنزيه لله تعالى عن المماثلة أو المشابهة واضعين في اعتبارهم قوله تعالى " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " سورة الشورى (١١) .

وبناءً على ما سبق نجده قد تناول مذاهب المشبهة والمجسمة بالتحليل والنقد [1] ، كما فعل مع المتكلمين ، لأن مقالاتهم تتنافى مع التوحيد الخالص .

* ولكن ما هو منهج وطريقة الأمير عبد القادر في بحث القضايا الإلهية والدينية ؟

* نريد هنا أن نبين باختصار عقيدة الأمير عبد القادر الجزائري الكلامية في بعض القضايا العقائدية والشرعية والإنسانية دون استطراد فقد سبق بعض الباحثين إلى بيان ذلك

---

[1] - لا نريد أن نستطرد في ذكر طوائف فرق المشبهة والمجسمة هنا حتى لا نخرج عن نطاق دراستنا ويكفي أن نشير إلى هؤلاء من خلال كتب المؤرخين وأصحاب الفرق الإسلامية ، منهم : الكرامية : اتباع محمد ابن كرام ت (٢٥٥) والسالمية ، والهاشمية اتباع هشام ابن الحكم الرافضي ، وهشام ابن سالم الجواليقي ، والحشوية ، والمنصورية ، اتباع مقاتل ابن سليمان (١٥٠) وله تفسير للقرآن الكريم كله حشو وتشبيه لله عز وجل ، والسبأية ، اتباع عبد الله بن سبأ اليهودي ، والمغيري ، اتباع المغيره بن سعيد العجلي وغيرهم للمزيد راجع : البغدادي - الفرق بين الفرق - صـ ٤٧ ، صـ ٥١ ،نن كذلك الشهرستاني - الملل والنحل - ج١ صـ ١٨٤ وما بعدها . الأسفرايني - التبصير في الدين - صـ ٧١ وما بعدها .. الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج١ ، ج٢ .. إلخ .

بالتفصيل[١] يأخذ عبد القادر الجزائري بمنهج أهل السنة والسلف في إثبات الصفات الإلهية ، ولا يفرق بين ما يسمى عند المتكلمين بصفات الذات وصفات الأفعال أو بين الصفات الخبرية والأسماء الإلهية ، فهو بعد أن انتقد مذاهب المتكلمين يؤكد على ضرورة اعتماد واعتقاد مذاهب أهل السلف وإقرار الصفات الإلهية كما جاءت بالنصوص القرآنية وما ورد بشأنها من أحاديث نبوية وقدسية شريفة دون تأويل أو تشبيه أو تجسيم ، بل كما جاءت أي بين النفي والإثبات ، أي نفي ما لا يليق بذات الله تعالى وصفاته وطلاقة قدرته وأمره ووجوده ، وإثبات ما أثبت الله عز وجل لنفسه كما قال في القرآن ، ونقول " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " ، يقول " إن ما يجمع ليه أهل السلف ، هو ما يرتضيه أهل الكشف والوجود ، فقد أجمعوا على أن كل ما ورد في القرآن مما يقال فيه تشبيه هو موضوع لذلك المعنى حقيقة ولا مجازاً في هذا . ومن ادعى غيره فعليه إثباته ، ولا سبيل إلى ذلك ومن ثم فلا تشبيه إذاً إلا بكاف الصفة أو لفظه مثل على حد قوله " ، وما دام الأمر كذلك أو هكذا ، فلا تأويل لكل ما ورد في شأن صفات الله تعالى على نحو ما بينه كتابه وسنة نبيه ﷺ ، فصفات الله تعالى وما ورد من صفات وصفه به رسوله ﷺ حقيقة[٢] .

إذن فلا تأويل ، ولا تعطيل ، ولا تشبيه في الصفات ، وهذا هو مذهب أهل السنف كما أشرنا فيما سبق .[٣]

ويعلل عبد القادر الجزائري هذا الموقف الكلامي الأصولي عنده في شأن الصفات الإلهية " بأن الإنسان في معرفته بالتوحيد أو العلم بالألوهية لا يخلو عن المواقف الثلاثة الآتية : الموقف الأول : إما أن يكون ظاهريا محضاً بحيث يؤديه ذلك إلى التجسيم والتشبيه وهذا مذموم ومذهبه باطل . والموقف الثاني : أن يكون جاريا مع حكم الشريعة على فهم اللسان الذي جاءت به الشريعة ، وهذا الموقف محمود ، وجائز ، والموقف الثالث أن يكون باطنيا يعتقد مشرب الباطنية من غير نظر إلى الشرع وهذا الموقف باطل لأنه يؤدي إلى

---

[١] - دكتور أحمد محمود الجزار - الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - ط دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩١ .

[٢] - المصدر السابق - صـ ٢٣ . كذلك عبد القادر الجزائري - المواقف - جـ ٣ - صـ ٣٩ ، صـ ٤٠ .

[٣] يذهب الإمام ابن تيمية (٧٢٧) هـ ، أن مذهب السلف يقوم على إثبات صفات الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه رسوله ﷺ من غير تحريف ، ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل - للمزيد ابن تيمية - الفتوى الحموية ضمن مجموعة رسائل - صـ ١٨ تحقيق محمود حامد الفقي ١٣٩٧ هـ . كذلك العقيدة الواسطية - صـ ١١ ، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٩٤ هـ .

تجريد التوحيد حالا وفعلا ، وكذلك يؤدي إلى تعطيل أحكام الشرع ، وإلغاء المعاملات وإسقاط التكاليف [١].

ثم يتجه الأمير عبد القادر مرة أخرى فيفضل استعمال الأسماء الإلهية بدلا من الصفات ، أو مصطلح الأسماء الإلهية بدلا من مصطلح الصفات ، كما درج على ذلك المتكلمون من قبل ، وإن كان الصوفية يستعملون مصطلح الصفات أحيانا فهذا في رأيه على سبيل المجاز أحيانا في مقام التفهيم ، لكن الحق هو " أن الله عز وجل ما أطلق في كتبه ، ولا على ألسنة رسله عليهم السلام لفظ الصفة ، ولا النعت ، وإنما ورد الاسم ، والدليل على ذلك قوله تعالى " سبح اسم ربك الأعلى " سورة الأعلى آية (١) وقوله تعالى " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها " سورة الأعراف آية (١٨) .

ويناقش الذين يدعون أن إطلاق الأسماء على الله عز وجل بدلا من الصفات قد يوحي بمشاركة أسماء المخلوقات ، أو المشاركة مع أسماء المخلوقات لله عز وجل فيقول " ولئن قيل أن إطلاق هذه الأسماء على الحق تعالى قد يشاركه فيها المحدثات إلا أنه لا يجوز ترك استعمالها أو استبدالها بالصفات لأن المشاركة في الأسماء بين الخالق والمخلوق لا تعني المماثلة ، ولا تعني كذلك المشابهة ، بل المفارقة والمغايرة ، فهذه الأسماء في حقه تعالى ليست عينها بالنسبة للمخلوقات ، لأنه ذاته تعالى منزه عن ذوات المخلوقين ، وعن كل ما في العالم . إذ لا نسبة بين الله تعالى وبين المخلوقين بوجه من الوجوه ، فضلا عن العالم بما فيه ، حيث أن الحق تعالى هو القديم الواجب بذاته ، والعالم بأسره ممكن محدث مفتقر إلى الله تعالى وما دام الأمر كذلك فالأسماء الإلهية هي الأوصاف الإلهية كذلك ، وهي موصوفة بالقدم والأزلية شانها شأن الذات العلية ، وبذلك يظل الفارق بين الحق والخلق قائما ، رغم الاشتراك في الاسم أو الصفة " [٢].

* : ويتجه الأمير عبد القادر بعد ذلك في تناول أسماء الصفات الإلهية بالشرح والتفسير طبقا لمنهجه فيشير إلى الأسماء الإلهية بوصفها أوصافا للحق عز وجل ، وعلى الرغم من أن أسماء الله تعالى لا نهاية لها فإنه كما يقول ترجع على أصول سبعة (وهي ما درج عليه المتكلمون كذلك) ، وهي : القادر والمريد والعالم والمتكلم والسميع والبصير والحي .. لكن يعتبر في رأيه صفة (الحي) أو اسم (الحي) معبرا عن كل الأسماء الصفاتية ، يقول " لكن

---

[١] المصدر السابق - صـ ٢٤ ، ٢٥ .

[٢] الأمير عبد القادر الجزائري - المواقف - جـ ٣ - صـ ٣٧٠ ، ٣٤٦ .

إمام هذه الأسماء السبعة هو الوجه (الحي) فهو إمام الأئمة لكل هذه الأسماء والوجوه مصداقا لقوله تعالى " وعنت الوجوه للحي القيوم " سورة طه آية (١١١) .

فالحياة عنده الأمير عبد القادر إذن أول اسم وأول صفة يوصف بها الحق عز وجل ، وما دام الاسم الحي هو إمام السماء جميعها ، فلزم بالتالي أن يتقدمها ، فهو الشرط في القسم بكل واحد من هذه الأسماء ، وحيثما كان الأمر كذلك فالشرط يتقدم المشروط من حيث أن اسمه تعالى هو منبع الكمال الذي يستوعب كل كمال يليق بذاته تعالى ، أو بحسب ما تقتضيه ذاته ومرتبته على حد قوله .[١]

ثم يتحدث عن صفة (العلم الإلهي) فالحق تعالى عالم ، وعلمه تعالى واحد فيما يتعلق بذاته تعالى وبالأشياء ، وإن كان موصوفا بالعلم فيما لم يزل ولا يزال ، وعلمه تعالى بذاته ما هو عين علمه بالنسبة للأشياء ولا يعني ذلك نقصا في علمه تعالى بالأشياء لأن علم الله محيط بالكليات والجزئيات .[٢] وعلمه تعالى بالأشياء أو الموجودات في حال وجودها كما كان علمه بها في حال عدمها ، وهذا ما يثبته علماء أهل السنة والجماعة والسلف كذلك .

ثم يتحدث كذلك عن صفة (الإرادة لله تعالى) : فهي صفة لذاته تعالى وهو مما أجمع عليه جمهور وعلماء المسلمين وإن اختلفوا كما يقول في معنى كونه مريدا ، ولا تنفصل إرادة الله تعالى عن قدرته من ناحية ولا عن علمه ومشيئته من ناحية أخرى ، وإرادة الله تعالى هي هي تعلق الذات بتخصيص أحد الجائزين للممكن على التعيين ، كما أن مشيئته تعلق الذات بالممكن من حيث تقدم العلم قبل كون الممكن .[٣]

والله تعالى لا يفعل غلا ما يريد ، ولا يريد إلا ما شاء ، وهو بالتالي غير مكره ولا مجبور لغيره ، يفعل ما يشاء ، وشاء ما علم ، وعلم المعلوم على ما هو عليه ، فلا يخرج شيء عن مشيئته وإرادته ، ولا يخرج كذلك معلوما من المعلومات عما اقتضته مشيئته وإرادته .[٤]

---

[١] دكتور - أحمد الجزار - الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - صـ ٢٨ ، نقلاً عن - عبد القادر الجزائري - المواقف - جـ ١ - صـ ٤٥٦ .
[٢] - المصدر السابق - صـ ٢٩ .
[٣] نفس المصدر - صـ ٣٣ .
[٤] نفس المصدر - صـ ٣٣ .

ويثبت لله تعالى كذلك صفة القدرة ، لأن من أسماء الله تعالى (القدير) وهو تعالى قادر فيما لم يزل وما يزال ، والقدرة ترتبط بالعلم أو اسمه العليم فالله تعالى يفعل ما يريد ولا يريد إلا ما علم وقدرة الله تعالى لا تنفك عن معلوماته من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن القدرة الإلهية مطلقة لا تحدها قدرة أخرى ، كما أن سؤال : هل يقدر الله تعالى على المحال ؟ هذا السؤال فاسد ، وأن الصحيح هو : هل يريد الله تعالى فعل المحال أو لا يريد ة؟ وجميع الحكماء والعلماء يجمعون على أن الحق تعالى حكيم موصوف بالحكمة ، لذلك فإن إرادته وقدرته تتصف بالحكمة .. كذلك يضيف بأن قدرة الله تعالى المطلقة لا تتوقف على الأسباب أو العلل ، وجودا أو عدما لقوله تعالى " هو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون " سورة يس آية (٨٠) فهذا دليل على كمال قدرته وحكمته ، حيث يخرج الأشياء من أضدادها ، ويخفي الأمور في أندادها ، فقد اخرج النار الحارة من الخضرة الباردة [١].

* : أما صفة (الكلام الإلهي) فإن الأمير عبد القادر يوليها اهتماما كبيرا في البحث والدراسة والمناقشة ، حيث أنها صفة تدل على الاسم الإلهي المتكلم ، والله تعالى لم يزل ولا يزال متكلما ، بنص القرآن الكريم لقوله تعالى " وكلم موسى تكليما " النساء آية (١٦٤) ، ولقوله تعالى " وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله " سورة البقرة آية (٧٥) ، وقوله تعالى " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " سورة التوبة آية (٦) ، وقوله تعالى " وناديناه يا إبراهيم " سورة الصافات آية (١٠٤) ، وهكذا ، فإن القرآن الكريم يوصف كذلك بأنه كلام الله تعالى وبذلك فهو صفة من صفات الله تعالى ، وبالتالي فهو قديم وليس بحادث ، ولذلك نجد الأمير عبد القادر ، يذهب إلى ما ذهب إليه علماء أهل السنة والسلف (على أن الله تعالى متكلم ، وأن القرآن الكريم كذلك كلامه ، وهو ما بين دفتي المصحف - كلام الله كسائر الكتب السماوية المنزلة من غير خوض في شيء وراء ذلك [٢] ، ولا نجد هنا مجالاً لاستعراض اختلافات الفرق والمذاهب حول مسألة القرآن كلام الله مخلوق حادث أم

---

[١] المصدر السابق - صـ ٣٥ ، ٣٦ .
[٢] المصدر السابق - صـ ٣٧ ، وما بعدها .

قديم ؟ حتى لا نخرج عن نطاق بحثنا هنا . ولمن يريد مزيدا من الدراسة والتفاصيل فليرمح إلى المصادر التاريخية وكتب المقالات والفرق والمذاهب والطبقات .

وبعد أن نناقش آراء المعتزلة والأشعرية وغيرهم في صفة الكلام الإلهي والقرآن الكريم باعتباره كلام الله وصفة من صفاته الذاتية ، ننتهي إلى : إقرار مذاهب أهل السنة والسلف وهم يتفقون " على أن الله تعالى متكلم فيما لم يزل ولا يزال ، وكلامه صفة قائمه بذاته ، وأنه لا يشبه كلامه كلام المخلوقين ، من حيث أن كلامه تعالى متواصل لا سكت فيه ولا بينة ولا سمت ، ثم يربب بين صفة الكلام والصفات الكلامية الأخرى ، ككل واحد ، " فكلامه تعالى لا ينفك عن أمره وإرادته ، وإرادته لا تنفك هي الأخرى عن علمه ، فكلامه تعالى على الحقيقة ليس سوى ظاهر معلوماته ، وجميع صفاته ترجع إلى علمه ، ولا تنفصل بعضها عن البعض إلا في العبارات لتفهيم المعاني المتواضع عليها .. وهكذا [١]

أما تفسير معنى قوله تعالى " ما يأتيهم من ذكر الرحمن محدث " سورة الشعراء آية (٥) ، فإن ذلك لا يعني حدوث الله تعالى ، أو أن القرآن باعتباره كلام الله وصفة من صفاته الذاتية ليس مخلوقاً ، بل قديم والآية تدل على أن القرآن حادث النزول والمجيء ، لا حادث الذات تماما ، كما يقول البعض منا - حدث الليلة عندنا ضيف بمعنى حدثت حقيقته لا حدثت ذاته [٢]

ويتجه الأمير عبد القادر بعد ذلك لإثبات صفتي السمع والبصر بعد ذلك كصفتين من صفات الذات ؛ فالله عنده موصوف بالسميع ، وموصوف كذلك بالبصير ، ودل ذلك على انهما من أسمائه ، وكل أسماء الله تعالى هي صفاه ، ولما كان الله تعالى من صفاته أو أسمائه الحياة والقدرة والعلم والإرادة والكلام كذلك يوصف بالسميع والبصير وباقي الكمالات ، إلا أن وصف الله تعالى بالسميع والبصير لا يجعل هاتين الصفتين بالنسبة لذاته عينهما في ذوات المخلوقين . فالله تعالى سميع وبصير فيما لم يزل وما يزال ويجب أن ينزل ذلك على مقتضى

---

[١] المصدر السابق - صـ ٤٥ .
[٢] نفس المصدر - صـ ٤٧ .

التنزيه اللائق بكمال الله تعالى تحقيقا لقوله تعالى " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " سورة الشورى آية (١١) [١].

وفيما يتعلق بالصفات السمعية " أو الصفات الخبرية " التي أثبتها الله تعالى لنفسه في القرآن الكريم ، مثل : الوجه ، واليدين ، والعين ، واليد ، والنزول ، والمحي ، والمجيء ، والاستواء ، والإتيان ، واليمن ، وغير ذلك ، فإن مذهب الأمير عبد القادر هو أن نأخذها على ما جاءت عليه في النصوص القرآنية وفي الأحاديث الشريفة ، دون خوض في تأويلها ، وهو بذلك يتابع ما جاء عند أهل السنة والسلف . دون تأويل لها مع اعتقاد التنزيه عن التشبيه أو المماثلة ، أو الجمع بين النفي والإثبات . [٢]

* : والفكرة الأخيرة عند عبد القادر الجزائري المغربي هنا هو الحديث عن الإنسان من حيث وجوده ، والنفس والروح الإنسانية ومكانتها ، ثم الفعل الإنساني والجزاء الأخروي . ولا نريد أن نتوسع في ذلك ، لأن ذلك بحاجة إلى بحوث عميقة منفردة لا يتحملها بحثنا هذا ، وإن قام بعض الباحثين المعاصرين بدراسة مثل هذه الموضوعات [٣] ، وسنرجع إليه في بعض الأمور ، دراسة سابقة في هذا المجال مما يثري البحث العلمي كذلك .

فالإنسان في فكر عبد القادر الجزائري ، له مكانة عظيمة عند الله عز وجل ، وكما ينبه القرآن الكريم . وقد خصه الله تعالى بالتكريم على كثير من خلقه فقال الله تعالى " ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلا " سورة الإسراء اية (٧٠) ، ويشير إلى الحديث الذي يقول أن الله خلق آدم على صورته ، بأن ذلك ينصرف إلى الأسماء والصفات ، ولا نعني أن له شكلا أو صورة ، تشبه الله عز وجل ، لأن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم وعلى أحسن صورة ما خلق عليها غيره من المخلوقات ، وهي الصورة التي ارتضاها له الله عز وجل ، تجمع بين الطيف والكثيف ، بل صورة أفضل وأكمل من صور الملائكة الكرام . وليس المراد بالصورة هنا أيضا التمثيل بالصورة الإلهية أو الذات العلية ، وإنما المقصود هنا حقيقة مشاركة الإنسان الكامل للحق تعالى في السماء أو الصفات الإلهية ، وقد أعطاها الله للإنسان كتشريف وتكريم ، وصورة الإنسان كانت عينا ثابتة في العلم الإلهي ، وقد سار كذلك على هذه الصورة لما

---

[١] المصدر السابق - صـ ٤٩ .

[٢] للمزيد في ذلك - المصدر السابق - صـ ٥١ . كذلك الأمير عبد القادر الجزائري - المواقف - جـ ١ - صـ ١٠١ ، ٤١٠ ، ٢٨١ ، ١١٨ .

[٣] الدكتور - أحمد الجزار - الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - مصدر سابق .

صار عينا بالفعل في عالم الحس والوجود العيني الظاهر مع الفارق في الحالتين بالطبع . ومن ثم صار الإنسان مخلوقا على تلك الصورة ، إن لم يكن الإنسان كاملا بالفعل إلا إذا حفته العناية الإلهية . ويبدو أن الأمير عبد القادر قد تأثر في هذه الفكرة بنظرية ابن عربي في الحقيقة المحمدية ، أو الإنسان الكامل ، وتشير المصادر إلى انه متأثر كثيرا بفكر ابن عربي الفلسفي والصوفي . إذ نلاحظ أن الأمير عبد القادر يردود أفكار وعبارات ومصطلحات هي بعينها ما وردت في فكر ابن عربي وفلسفته الصوفية .

ونكتفي بمثال واحد عند الأمير عبد القادر يكشف هذا المأخذ يقول " فالإنسان وإن جاء آخر الموجودات خلقا إلا أنه أفضلهم من جهة الوجود بالذات ، ومن حيث أن مرتبته هي الجامعة لكل المراتب الوجودية ، عدا مرتبة الأحدية لأنها لا تتجلى لمخلوق ، كما أن كل المراتب الوجودية التي هي أجناس هذا العالم قد اكتملت بوجود الإنسان ، وتمت تسوية العالم ليظهر عنه صورة نشأة الإنسان الكامل ، فالإنسان الكبير هو العالم كله ، والإنسان الصغير هو الإنسان الكامل ، وهو من هذه الحيثية بالذات روح العالم كله وعلته وسببه ، وقد اجتمعت فيه حقائق العالم كله ، وصورة العالم محتوية على صورته ، ولكن الكمال الوجودي للإنسان بوصفه مخلوقا على الصورة الإلهية إنما يجيء بالتبعية لا بالأصل ، وبالواسطة بالنسبة إلى مرتبة حقيقة الحقائق وهيب الحقيقة المحمدية . فالحق تعالى لما أراد خلق العالم على حد ما علمه انفصل عن تلك الإرادة بضرب تجلي من التجليات وخلق روح كلية هي حضرة الجمع والوجود وهي (العقل الأول) التي هي أيضا الحقيقة المحمدية ، وأكمل مظهر لنا في الوجود الإنساني ، فكمال الإنسان تحقق كذلك في الأزل بنسبته إلى الحقيقة المحمدية من حيث أنها الروح الكلية [١] ، لأن الإنسان تتحقق إرادة خلق الله تعالى في الوجود .

أما النفس الإنسانية كما يصورها الأمير عبد القادر فهي : جوهر روحاني وأن روحانيتها ترتد إلى أنها من نور واجب الوجود ، فهي ليست مادية وإن كانت لا غ تنفك عن البدن ، وقد خلط بين النفس والروح وجعلهما شيئا واحدا ويشير إلى النفس الناطقة وهي التي تعيد ماهية الإنسان وتعطيه وحدته كجوهر هذه النفس هي التي تدير الجسم [٢].

يتناول المفكر المغربي عبد القادر الجزائري مسألة أخرى تعلق بالفعل الإنساني الذي يتعلق بمشكلة الجبر والاختيار والحرية الإنسانية وعلاقة ذلك بمسألة القضاء والقدر

---

[١] المصدر السابق ـ صـ ٦١ ، ٦٣ .
[٢] المصدر السابق ـ صـ ٦٢ .

والمسئولية الإنسانية ، وذلك بالتحليل والدراسة والبحث ، مشيراً إلى فكرة جديدة لديه يختلف فيها عما سبقه من المتكلمين كالمعتزلة والأشعرية وغيرهما من متكلمي أهل السنة حيث نلاحظ أنه يمزج العلاقة بين هذه المسائل وفكرة الصوفي الباطني القلبي ، على طريقة صوفية أهل السنة .

إذ ينتقد مذاهب المعتزلة في تحكيمهم للعقل في حرية الإرادة والفعل الإنساني وقولهم بنظرية الحرية الإنسانية ، وأن الإنسان هو الخالق للفعل وتنفيذه دون الإرادة الإلهية طبقاً لعقائدهم [١] كذلك ينتقد مذاهب الأشعرية والماتريدية الذين قسموا الفعل بين العبد وربه ، أو بين الله تعالى من حيث الخلق والقدرة والاستطاعة وبين الإنسان من حيث الاكتساب طبقا لاختياره بين الخير والشر وطبقا لمذاهبهم . [٢] ويقول " فلا الأشاعرة ولا الماتريدية قد أصابوا فيما ذهبوا إليه في فهم (حقيقة أفعال العباد) على الوجه الصحيح ، وإن كان يشير إلى أن مقالاتهم كأهل السنة قاربت الحق لولا ما أصابها من العمش في نظرها ، وربما يرجع عدم وقوف المتكلمين على الوجه الصحيح إلى أن مقالاتهم تقف على الفعل الصرف والفعل الصرف عاجز من حيث هو عن إدراك التجليات الإلهية في المظاهر الخلقية الواردة كتابا وسنة وكشفا " [٣] .

والواضح أن المتكلمين في رأي عبد القادر الجزائري قد فاتهم معرفة الفعل الإنساني على حقيقته ، لذلك يشير إلى ضرورة العودة بهذه المسائل إلى النصوص القرآنية لمعرفة الحلول الصحيحة في ذلك وتفصيل ذلك " وإن النصوص قد جاءت فيها نسبة العقل إلى المخلوق تارة وإلى الخالق عز وجل تارة أخرى ، ومرة إلى الله بالعبد ، ومرة إلى العبد بالله - أما نسبتها إلى الله تعالى وحده ، فمن جهة أنه الوجود الحق ، ولذلك فهو الفاعل على الحقيقة ، أما نسبة الفعل إلى المخلوق فهو حق أيضاً ولكن من جهة أنه مصدر العقل في الحس أو الوجود الظاهر العيني ، وأما من جهة نسبته إلى الله بالمخلق فمن حيث أنه آلة الفعل كآلة النجار ، وحين إذ فالفعل هو الصانع لا الآلة ، وأما من حيث نسبته إلى المخلوق بالله فمن

---

[١] للمزيد عن مذاهب المعتزلة - الشهرستاني - الملل والنحل - جـ ١ ، كذلك البغدادي الفرق بين الفرق - صـ ٣٨ وما بعدها .

[٢] كذلك من مذاهب الأشعرية : المصدر السابق ، كذلك دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ١ (علم الكلام) .

[٣] الأمير عبد القادر الجزائري - المواقف - جـ ٢ - صـ ٢٣١ .

حيث أن الأول المخلوق مظهر أو يعين للحق تعالى ولكن الحق تعال غيب والمخلوق شاهده ، ولكن الفعل المخلوق فالحقيقة سواء أكان حيوانا أو إنسانا أو ملكا هو فعل الله تعالى ، وهو فعل المخلوق أيضا في آن واحد ، ومن حيثية واحدة بغير حلول ولا اتحاد " [١].

وطبقا لفلسفته الصوفية الروحية فإن العقل الإنساني هنا ظاهر وباطن فظاهره هو الوجود المخلوق وباطنه هو الوجود الحق فمكن كان شهوده يقف عند الحس الظاهر فقط جعل الفعل للعبد حقيقة لا مجازا ، ومن كان شهوده للفعل يعني كمال القدرة فيه فلا يكون إلا إلى الله تعالى على الحقيقة . وعلى ذلك فلا مدخل عنده للصورة المحسوسة إلا من جهة الكسب ، وهذا رأي الأشعرية وسائر أهل السنة ، فالكمال ليس في شهود الفعل في الصورة المحسوسة ، وإنما بالإدراك الكامل وراء تلك الصور خلقا وإبداعا فالعقل حق ، وخلق حق بنسبه لله تعالى وخلق لنسبه للعبد ، وهما معا حقيقة واحدة ، ولا يتأتى ذلك الفكر إلا لمن كان عافا للحقائق فيوقن أن الفعل للحق تعالى من حيث هو فعل العبد ، ولكنه من الوجه الآخر فعل العبد من حيث هو فعل الرب عز وجل ، ولا يعني ذلك في رأيه تناقضا .

فحين ننظر إلى الفعل من زاوية الله تعالى ، حينئذ يكون هو الفاعل الحقيقي بوصفه هو الروح الساري في كل الصور المتكثرة التي هي أعيان الموجودات في العالم ، من هنا يبدو الإنسان مجبورا لا مختارا ، كذلك حين ننظر إلى الصور المتكثرة ذاتها في عالم الوجود - عالم الخلق والشهادة ، توقن باختيار الإنسان أو أن له أفعالا متحققة من الأوامر والنواهي والفعل ، والترك . [٢]

أما تفسير قوله تعالى " **والله خلقكم وما تعملون** " **سورة الصافات الآية (٩٦)** ، فهو من حيث أن الحق تعالى قد نسب أفعال العباد وخلقهم وأعمالهم إليه ، ثم عاد وأثبت عملهم ، وليس في الأمر ملابسة بين فعل الحق والخلق . كذلك من حيث أن الله تعالى يفعل تارة بلا واسطة حجاب مخلوق ، وتارة أخرى بواسطة حجاب مخلوق ، وقد ظن الظانون وهو

---

[١] دكتور - أحمد الجزار - الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - صـ ٩٤ ، نقلاً عن عبد القادر الجزائري المواقف - جـ ١ - صـ ٩٢ .
[٢] المصدر السباق - صـ ٢٥ ، ٢٦ - كذلك المواقف - جـ ٢ - صـ ٢٥٩ .

الصورة التي شوهد الفعل منها حسا ، وظن الآخرون أن الفعل المشترك بين الحق والصورة والفعل في الحقيقة إنما هو لله تعالى " [١].

ويحاول المفكر المغربي عبد القادر الجزائري أن يربط بين السببية في علاقتها بالفعل الإنساني وبين الفعل الإلهي ، متأملا في ذلك حقائق الأسماء أو الصفات الإلهية وتجليها في العالم ، كالقدرة والحكمة عنده اسمان من أسماء الحق تعالى ، فالقدرة من اسمه القادر والحكمة من اسمه الحكيم ، لذلك يقتضي الكمال بالنسبة للإنسان أن يجمع بينهما بوصفهما تجلياً للوجود الحق ، لذلك ينبغي أن يطبق الإنسان ذلك في كل موقف بحدود علاقته بالله تعالى ، وإذا كانت النصوص الدينية قد تضمنت ما هو أكثر من ذلك ، عندما جعلت كل أفعالنا ما كان منها اختياريا ، وما كان جبريا متعلقة بمشيئة الله تعالى ، وقضائه وقدره وعلى ذلك رسخ في أذهان العباد أنهم مجبورون لا محالة ، ولا مجال للاختيار لذلك نجد ارتباط بين مشكلتي الجبر والاختيار وبين مسألتي القضاء والقدر ، لكن عبد القادر الجزائري يذهب في حل هذه المشكلة فيقول " أن الجهل بحقيقة القضاء والقدر هو الأصل في عدم فهم المسألة على وجهها الصحيح ، لأن الإنسان لو علم حقيقة الأمر بالنسبة إليه لما وقع في ظنه أن كل شيء مجبور عليه ، ولا طاقة له على دفعه ، لأن الحق تعالى : إنما يشاء لعباده ما علمه منهم أزلا ، والذي علمه منهم أزلا هو ما تقتضيه حقائقهم ويطلبونه باستعدادهم من خير أو شر ، وتوحيد وكفر ، فالأمر أو مشيئته تعالى تابعة لعلمه ومعلومه فيه ، مهتد ، وخال ، وموحد ، ومشرك ، وسعيد ، وشقي ، وصادق ، وكاذب ، .. وهكذا [٢].

وعلى ذلك تكون أفعال الإنسان أو أفعالنا ، راجعة إلينا ما كان منها خيرا ، وما كان منها شرا ، وأن مشيئة الله تعالى وسبق علمه لم تكن هي الحاكمة علينا إلا بما علمته من حال استعدادنا أو قوابلنا الأصلية ، ولما كان الإنسان لا يمكنه إدراك ما هو مكتوب له في علم الله تعالى أو لوحه المحفوظ فقد جهل الإنسان - أو جهلنا لهذا السبب حقيقة هذه الأفعال . ولذلك يتذرع الإنسان فيما وقع فيه من شرور ومعاصي ، لأن ذلك لم يكن يقع إلا بمشيئة الله تعالى

---

[١] نفس المصدر - صـ ٢٧ - الجزائري - المواقف - صـ ٢٦٠ .
[٢] المصدر السابق - صـ ١٠١ ، ١٠٢ .

وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء " سورة الأنعام آية (١٤٨) .

لكن الاحتجاج والتذرع من قبل المشركين لا معنى له ولا أساس له من الصحة لأن دلالة المشيئة الإلهية والقضاء والقدر على النحو الذي يقرره هذا المفكر العربي تتضمن أفكار صدور الشرور الخلقية عن الحق تعالى مع كونها هي وغيرها من الشرور الأخرى لا تخرج عن مقدورات الحق تعالى ، إلا أن الشرور الخلقية تمتد إلى الإنسان ذاته ويقع وزرها عليه وحدة . ومن ناحية أخرى : فإن الله تعالى ما شاء للعصاة أو المشركين والكافرين ولا لغيرهم من عباده جميعا خيرا ، أو شرا ، إلا ما اقتضته أعيانهم حال ثبوتها الأصلي في علمه تعالى ، ومن ثم فقد تعلقت المشيئة هنا بما أعطته تلك الأعيان حال ثبوتها الأصلي في علمه تعالى ، فقد حصل ما حصل حال وجودهم كان الحكم في هذه الحالة راجعا إلى قوابلهم الأصلية ، والله تعالى يرضى لعباده الإيمان والخير ، ولا يرضى لهم الكفر والشر ، ولو كانت المشيئة أو القضاء والقدر تتضمن ما احتج به الذين أشركوا ، والعصاة من العباد للزم أن يكون إرسال الرسل والأنبياء وتشريع التشريع أو الشرائع عبثا إذن ، وليس الأمر كذلك ، فإنها ما جاءت إلا لبيان قبضة اهل اليمين ، وقبضة أهل الشمال " [١] .

ويستدل عبد القادر الجزائري على ما سبق عرضه من تكذيب لحجج وافتراءات المشركين والعصاة ، وربطهم بين ما هم عليه وبين المشيئة الإلهية والقضاء والقدر ، بقوله تعالى " ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون " سورة الأنفال آية (٢٣) ، فالحق تعالى لو علم فيهم الخير باستعداداتهم لتقبل ذلك لأسمعهم وخلق فيهم سماع الهداية ، وفي أخبار الله تعالى عن هؤلاء على هذا النحو ما يتضمن أن شرهم ما جاء إلا من قوابلهم الذاتية ، وأن الحق تعالى لا يسمعهم ولا يخلق فيهم هداية ورشادا لأنه خلاف المعلوم عنده عنهم ، ولو أسمعهم ما قبلوا من حيث استعدادهم بالضد من ذلك وإنما الأمر هكذا ، لأن العلم تابع للمعلوم . [٢] .

[١] المصدر السابق - صـ ١٠٤ ، ١٠٥ .
[٢] الأمير عبد القادر الجزائري - المواقف - جـ ١ - صـ ٤٧٠ ، كذلك دكتور أحمد الجزار - الله والإنسان عند عبد القادر الجزائري - صـ ١٠٦ .

وجدير بالذكر أن هذه الفكرة عند الجزائري موجودة أو ذهب إليها الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (٦٣٨) هـ في فلسفته الصوفية حيث قال : " فما صدر من أفعالنا عنده هو بعينه ما يرجع إلى قابلية الإنسان واستعداده الأصلي لما كان علينا ثابتاً في العلم الإلهي ، فما يحصل لنا إنما هو بحسب المعلوم لله عز وجل من أنفسنا ، فالتوقيت في الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تقع للقدر ، ولذلك كان سر القدر أجل معلوم " [1].

- ويفسر المفكر المغربي عبد القادر الجزائري العلاقة بين صدور الخير والشر في ارتباطهما بالأفعال الإنسانية ، وبين علاقة ذلك بالإرادة الإلهية ،.فيذهب في تفسير قوله تعالى " وأن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وأن يردك بخير فلا راد لفضله " سورة الأنعام آية (١٧) بأن الضر والشر والمنع إنما ينسب إلى الحق تعالى من حيث هو خالق كل شيء ولا موجد له سواه ، ولكنه تعالى لا يريد الشر ولا الضر بخلاف الخير والنفع والعطاء ، وعلى ذلك فإن فعل الله تعالى متوجها إلى الخير لا إلى الشر ، لأن المس قد يكون بغير قصد أو إرادة (مجازا) وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالخير ، لأن الإرادة الإلهية تقصده إيجادا وخلقا . [2]

- ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفهم قوله تعالى " وخلق كل شيء فقدره تقديرا " سورة الفرقان آية (٢) .

والخلاصة هنا فيما ذهب هو أن يوقن العبد أن الخير هو فعل الله تعالى وحده ، وأن يوقن العبد كذلك بأن الشر إنما هو من فعله أو هو من جعله وباستعداده ، ما دام الوجود كله خيرا ، وبذلك يرتد الخير والهداية والصلاح إلى الله ، ويرتد الشر والفساد والضلال إلى فعل الإنسان نفسه ولا تغاير في هذا الأمر ولا اختلاف .

ومما سبق يتضح أن المفكر المغربي عبد القادر الجزائري ، قد تناول مشكلات الفعل والإرادة الإلهية وعلاقتها بالمشيئة والإرادة الإلهية من حيث خلق الأفعال خيرا أو شرا ، أو مسئولية الفرد والعبد عنها ، ومن ثم تكليفه ومحاسبته عليها بالتحليل والدراسة وأتى بأفكار جديدة تضاف إلى ما سبق من فكر فلسفي وكلامي وصوفي سواء عند مفكري المغرب

---

[1] المصدر السابق - صـ ١٠٧ ، كذلك راجع ابن عربي - فصوص الحكم - صـ ١٣٥ - تحقيق دكتور أبو العلا عفيفي - ط لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٤ م .

[2] المصدر السابق - صـ ١٠٨ ، ١٠٩ .

العربي أو المشرق، وقد جمع في بحوثه الكلامية في الصفات والأسماء والمشيئة والإرادة والقضاء والقدر وغير ذلك بين التنزيه الإلهي والإثبات وهو منهج علماء السنة والسلف وأهل الظاهر .[١]

[١] جدير بالذكر أننا نلاحظ أن فكر الأمير عبد القادر الجزائري الكلامي في الأسماء يبدو متأثرا بالفكر الظاهري عند الإمام ابن حزم ولذا يعتبر من مدرسة ابن حزم الظاهرية السلفية كذلك فيما يتلق بمناقشاته لمسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار وعلاقة الله تعالى بالوجود والإنسان والعقل الإنساني والإرادة والمشيئة لا يخرج عن هذا النطاق (راجع الفصل الخاص بابن حزم وآرائه الكلامية) .

" خاتمة : نتائج البحث "

تناولنا بالتحليل والتركيب البحث في جوانب التفكير الفلسفي الإسلامي في المغرب العربي وشمال إفريقيا والأندلس ، فكشفنا بدراسة تحليلية نقدية مقارنة عن الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والثقافية والصوفية ، بالإضافة إلى علوم الكلام والفقه ، ومن خلال الشخصيات الفلسفية والصوفية والدينية التي لها جللها وخطرها في ميادين الفلسفة الإسلامية ، والذين أثروا بفكرهم وثقافاتهم الواسعة في إنارة الطريق أمام الكثير من العلماء والباحثين القدماء والمحدثين ، لبحث القضايا الفلسفية والدينية ، وما كان لذلك من تأثير متبادل بين المغرب والمشرق ، كما حدث من قبل بين المشرق والمغرب ، والأوربيين في عصر النهضة وحتى العصر الحديث .

وقد خرجت هذه الدراسة بعدد من النتائج الهامة :

١ - ظهرت حركات الانبعاث الفكري في دراسة جوانب التفكير الفلسفي في الإسلام منذ عصر مبكر ببلاد المشرق العربي ، وقد حاول الكثير من الباحثين والعلماء من العرب والمستشرقين البحث والتنقيب عن جذور التفكير الفلسفي في فروعه المختلفة ، بالمشرق والمغرب على السواء ، وقد أسفرت معظم الدراسات في هذا المجال عن الاستدلال على أصالة التفكير الفلسفي الإسلامي وبعث الثقافة العربية والإسلامية من جديد ، وقد تصدت مجموعة من الباحثين المخلصين من العرب والمستشرقين لموجات التشكيك في أصالة الفكر الإسلامي وفروعه المختلفة ، وعبرت عن تزاوج الحضارات والثقافات الإنسانية على مر العصور ، فليس هناك ثقافة نقية خالصة من المؤثرات الخارجية والداخلية ، في الفكر الشرقي بتراثه الديني الأخلاقي والعلمي أثر في الفكر اليوناني الهلليني والهللينستي ، وأخذ العرب والمسلمون بعناصر كثيرة من روافد الفكر الفلسفي اليوناني أرسطيا أم أفلاطونيا أو فيثاغوريا أو رواقيا ، وهكذا ، وقد كان لمفكري الإسلام فلاسفة وصوفية وعلماء أصول أثر منهجي وثقافي كبير على النهضة الأوربية الحديثة ، كما أن أثر التوجيه المنهجي والموضوعي لنصوص القرآن الكريم واضحا لدى المفكرين الإسلاميين .

٢ ـ تشكيل عناصر التفكير الفلسفي والصوفي والكلامي والفقهي كذلك الأصول العلمية والفكرية لدى مفكري وفلاسفة المغرب العربي وشمال إفريقيا والأندلس ، فقد استمد المفكرون بالمغرب العربي هذه الأصول من المشرق ، حيث هاجر الكثير من متصوفي وفلاسفة أو فقهاء المغرب إلى بلاد المشرق للتعلم والدراسة على كبار الفقهاء والعلماء والفلاسفة ، كما أنه ثبت انتقال بعض المفكرين وكتبهم ومؤلفاتهم إلى بلاد المغرب ، فأثر ذلك لديهم تأثيرا عميقا .

مما يدل على التواصل الفكري والفلسفي بين المغرب والمشرق على السواء ، فقد عرف مفكرو المغرب رسائل أخوان الصفا ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي .

٣ ـ استطاع كبار فلاسفة المغرب العربي والأندلس تناول قضايا التفكير الإسلامي بالبحث والدراسة في الإلهيات ، والموجودات ، والعالم ، والنفس والعقل ، والمعرفة ، مسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار وأمور البعث والآخرة ، شأنهم بذلك شأن فلاسفة المشرق العربي ، وتناول ابن باجة الموجودات والمعرفة والإنسان ، ثم تناول ابن طفيل كذلك من خلال قصة حي ابن يقظان الاستدلال على وجود الله تعالى ، وعنايته ورحمته ، وكيف يستطيع الإنسان المتوحد الوصول إلى رحاب الحضرة الإلهية والحقيقة الكبرى في الوجود بمنهج عقلي وذوقي تأملي ، أما ابن رشد ، فهو شارح لأرسطو ، ناقداً لمناهج الفرق الإسلامية متكلمين ، وفلاسفة ، وصوفية ، وحشوية ظاهرية ، في مواقفهم التقليدية ، ثم اتضح منهج ابن رشد العقلي في التأويل والتوفيق بين قضايا الدين أو الشرع وبين قضايا العقل والفلسفة والحكمة بصفة خاصة في المسائل والقضايا المشتركة بين الدين والفلسفة في الإلهيات والوجود ، والمعرفة والجبر والاختيار والقضاء والقدر وأمور الآخرة ، وانتهى ابن رشد إلى انه لا تعارض بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة ، لأن الشريعة ناطقة بكل حكمة ، كذلك فإن الحكمة هي الأخت الرضيعة للشريعة .

٤ ـ وضعنا من خلال هذه الدراسة التحليلية المتكاملة الإطار العام والمتكامل في دراسة القضايا الفلسفية والدينية المتعلقة بالمباحث السابقة ، ولأول مرة في تاريخ البحوث الإسلامية ـ بالإضافة إلى المذاهب الفلسفية الصوفية عند كبار فلاسفة التصوف الإسلامي مثل ابن

مسرة القرطبي ، ومذهبه في التأويل الباطني المشبع بالنظريات والأنظار الفلسفية الأفلاطونية الأنباذوقليسية للعناصر الدينية ، المتعلقة بالإلهيات والموجودات الصادرة عنه ، وفي نطاق تصوره لعالم الوجود ، كذلك وضعت هذه الدراسة إطاراً متكاملاً وواضحا لمذاهب الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ، وعبد الحق بن سبعين ـ الفلسفي الصوفي ، في وحدة الوجود ، ووحدة الشهود أو الوحدة المطلقة ، بالإضافة إلى نظريات وحدة الأديان ، والقطبانية ، والمحقق ، والإرث المحمدي ، والوريث أو الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية ، وغير ذلك بالإضافة إلى الكشف عن طريقتهما العملية في السلوك الصوفي ، والكشف المعرفي ، والإشراق النوراني القلبي والوصول إلى الحضرة الإلهية .. وهكذا .

يضاف إلى ذلك الكشف عن بعض الشخصيات الصوفية الأخرى كابن برجان وابن قسي ، وأبو مدين التلمساني وابن العريف ـ الذين كانوا يمثلون مدرسة صوفية ذوقية إشراقية مهدت لكبار فلاسفة المتصوفة بالمغرب والأندلس ..

٥ ـ ظهرت بالمغرب العربي عدد من الشخصيات الصوفية السنية ، مثل عبد السلام بن مشيش ، وأبو الحسن الشاذلي ، وأحمد زروق ، وابن عجيبة الحسني كان لهؤلاء أثر كبير في إقامة طرق صوفية على أصول من الكتاب والسنة، وأثرت في مدارس الصوفية الأخرى بالمشرق العربي فيما بعد ، وقد كشفت هذه الدراسة عن الأصول الصوفية لأهل السنة ، ودراساتهم لقضايا العقيدة على أصول من العقل والذوق الصوفي النوراني القلبي ، ومقاومتهم لدعاوى التشكيك في العقيدة والشريعة والدفاع عن الإسلام ضد البدع والخرافات والتواكل وتدعيم القيم الإسلامية والأخلاق ومداواة النفوس بالقرآن واتباع الشريعة بعيداً عن دعاوى الشطح والإغراب أو الألغاز.

٦ ـ اتجهت الدراسة للكشف عن مذاهب كلامية وفقهية متكاملة بالمغرب العربي من خلال الشخصيات والفرق والمذاهب التي لعبت دوراً هاماً في تأسيس هذه العلوم الإسلامية على أصول من الكتاب والسنة والعقل ، كما هو واضح من مذاهب محمد بن تومرت الكلامية والفقهية والعلمية ، وكذلك الإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي ، الذي وضع أصول علم الظواهر أو الظاهري ، والذي يقاوم دعاوى التأويل العقلي أو الرمزي ، ويؤكد على ضرورة

التمسك بظواهر النصوص والكتاب والسنة ، ودراسة الصفات الإلهية على معنى الأسماء الإلهية ، يضاف إلى ذلك مدى ما كان لابن حزم من نظريات فلسفية تتعلق بالأخلاق والسير ومداواة النفوس . وما كان لهذا المذهب الظاهري من آثار عميقة في توجيه مذاهب السلف كابن تيمية ومدرسته بالمشرق العربي ، كذلك كشفت هذه الدراسة عن المذهب الكلامي عند فرق الإباضية بشمال إفريقيا ، وكيف صار وأعلى منهج المعتزلة أو الواصلية في بحث قضايا العقيدة ، في الصفات ، والفعل والجبر والاختيار على مذاهب أهل السنة والأشعرية وهكذا .

٧ـ ولعل من ضمن أهم النتائج التي خرجنا بها من هذا البحث ، الكشف عن الجوانب النقدية والإصلاحية في التفكير الإسلامي عند بعض الشخصيات الفكرية والسياسية المغربية وشمال إفريقيا كذلك ، فقد أضفنا جوانب التفكير الفلسفي عند ابن خلدون في التاريخ والاجتماع أو العمران البشري والسياسة ، ويحق للمغرب العربي وشمال إفريقيا أن تفتخر بهذا المفكر العقلاني الحر ، والذي فتح مجالا واسعا للدراسات والبحوث الفلسفية في مجالات جديدة في التاريخ والاجتماع السياسي . لدرجة أن كثيراً من المستشرقين عبروا عن اهتمامهم الكبير بمنهج ابن خلدون ونسقه الفكري والعلمي في البحث والذي يعتبر من أوائل المفكرين القلائل العرب والمسلمين الذين وجهوا الأنظار إلى مجال البحث في التاريخ والاجتماع الإنساني . مما يدل على الصلة الوثيقة بين فكر ابن خلدون الفلسفي وبين فكر الفلاسفة والعلماء الأوربيين في عصر النهضة والعصر الحديث .

٨ ـ كان للتيارات والأفكار الفلسفية عند الفلاسفة الإسلاميين بالمغرب ، كابن باجة ، وابن رشد ، وعند فلاسفة المتصوفة ، كابن عربي ، وابن سبعين ، أثر كبير في توجيه الفكر الأوربي في عصر النهضة وحتى العصر الحديث ، فقد اتضح فكر ابن رشد لدى القديس توما الأكويني رغم انتقاده له من بعض الجوانب ، ولدى ألبرت الأكبر ومدرسته ، وقد استفاد فلاسفة أوربا كثيراً من شروح ابن رشد على أرسطو ، واعتبروها الشارح الأكبر لهم ، كذلك كان لابن عربي أثر كبير في فلسفة أسينوزا الصوفية فيما يتعلق بنظرية وحدة الوجود ، والأديان ، والوحدة المطلقة ، ولم يكن ابن سبعين ببعيد عن هذا التأثير لدى الإمبراطور

فريدرك الثاني إمبراطور النورمانديين ، وكان لشروحه وإجاباته الفلسفية في المسائل الصقلية التي تتعلق بحل وتفسير مشكلات وجود العالم قديم أم حادث ؟ وعن النفس وماهيتها ، والمقولات وغير ذلك كمسألة الخلاف بين الباحثين الأوربيين حول العلاقة الفلسفية بين أرسطو الأكبر والأفروديسي .

٩ - يعتبر هذا البحث دراسة متكاملة عن أهم جوانب التفكير الفلسفي والصوفي والكلامي بالمغرب العربي والأندلس وتطور هذا التفكير حتى العصر الحديث ، وعبر أصدق تعبير عن الجوانب الإصلاحية التي تولاها عدد كبير من المفكرين بالمغرب وشمال إفريقيا الذين قاوموا دعاوى التشكيك وبدع المتصوفة ، ودعاوى الاستعمار ، واليأس والتواكل ، وكذلك الدعوة للأخذ بمبادئ وخطوات التقدم ومواكبة العلوم والحضارات الحديثة ، مع الحفاظ على القيم والأخلاق العربية والإسلامية ، ووضحت هذه الدراسة مذاهب شخصيات هامة ومؤثرة منهم عبد الحميد بن باديس ومحمد بن علي السنوسي ، وعبد القادر الجزائري . وكشفت الدراسة كذلك عن تطور الفكر الكلامي والصوفي في العصور الحديثة . مما يدل على أن المغرب العربي وشمال إفريقيا لم يكن أقل شأناً ومساهمة في مضمار البحوث والفكر الإسلامي عن نظيره بالمشرق العربي .

مما يدل على التواصل الفكري والحضاري بين المشرق والمغرب العربي الإسلامي

أختبارات وأسئلة تطبيقية
الفصل الخامس
التفكير الإسلامى فى المغرب العربى

أسم الطالب :   الفــرقــة :
القســـم :   رقم الجلوس :
أسم الكليــة :

س١ : وضح الجوانب الإصلاحية فى التفكير الفلسفى و التعليمى عند فلاسفة المغرب العربى ؟

س٢ : وضح نظريات ابن خلدون فى التاريخ و السياسة و الاجتماع ؟

س٣ : أذكر أهمية التأثير الفلسفى و الفكرى و العلمى العربى و الإسلامى لدى الأوروبين ؟

" فهرس لمحتويات هذا الكتاب "

الفصل الثالث : -

قائمة بأسماء المصادر والمراجع العربية والأجنبية "

أولاً : المصادر والمراجع العربية : -

١ - إبراهيم بيومي مدكور (دكتور) : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - جـ ١ ط دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٧ م .

٢ - " " " : وحدة الوجود بين ابن عربي وأسبينوزا (بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي) ط دار المعارف الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٦٩ م .

٣ - " " " (يوسف كرم) : دروس في تاريخ الفلسفة - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٣ م .

٤ - " " " : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) جـ ٢ ط دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ م .

٥ - ابن باجة : رسالة في المتحرك (منشورة ضمن كتاب رسائل فلسفية ، عن الكندي ، وابن باجة ، وابن عدي) تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي ط دار الأندلس بيروت ١٩٨٣ م .

٦ - " " : رسالة في الوحدة والواحد (منشورة ضمن كتاب رسائل فلسفية) تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي - ط دار الأندلس بيروت ١٩٨٣ م .

٧ - " " : رسالة في القوة النزوعية (منشورة ضمن كتاب رسائل فلسفية) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ١٩٨٣ م .

٨ - " " : رسالة الوداع (منشورة ضمن كتاب رسائل فلسفية) - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - ط دار الندلس ١٩٨٣ م .

٩ - " " : رسالة تدبير المتوحد - تحقيق ونشر دكتور ماجد فخري - بيروت ١٩٦٨ م .

١٠ - ابن تومرت (المهدي محمد) : كتاب أعز ما يطلب - نشره جولد تسيهر - الجزائر ١٩٠٣ م .

١١ - ابن تيمية (تقي الدين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - ط أولاد صبيح - ١٩٣٦ م .

١٢ - " " " : الرسالة التدميرية (ضمن كتاب نفائس تحقيق محمد حامد الفقي - ط الحلبي بيروت تاريخ .

١٣ - "   "   " : مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق محمد رشاد سالم - ط القاهرة ١٩٦٩ م .

١٤ - ابن تيمية (تقي الدين) : العقيدة الوسيطة - المطبعة السلفية ١٣٩٤ م .

١٥ - ابن حزم (الأندلسي الظاهري) : الأخلاق والسير في مداواة النفوس - تحقيق دكتور الطاهر أحمد مكي - ط دار المعارف - ١٩٨١ م .

١٦ - "   "   " : الفصل في الملل والأهواء والنحل - ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

١٧ - ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة - ط دار القلم بيروت ١٩٨٤ م .

١٨ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأخبار أبناء الزمان - ط مصر ١٣١٠ هـ .

١٩ - ابن رشد (الوليد) : تهافت التهافت - تحقيق دكتور سليمان دنيا ، ط دار المعارف ١٩٨٠ م .

٢٠ - "   " : تلخيص الخطابة - تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي - ط بيروت ١٩٨٣ م .

٢١ - "   " : تلخيص كتاب العبارة لأرسطو . تحقيق دكتور محمد قاسم مراجعة تشارلس بنروث وأحمد هريدي ، ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م .

٢٢ - "   " : ، المقال وتقريرما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تحقيق دكتور محمد عمارة - ط دار المعارف - ١٩٨٣ م .

٢٣ - "   " : مناهج الأدلة في عقائد الملة - (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط بيروت دار الآفاق ١٩٨٢ م .

٢٤ - "   " : تلخيص الشعر لأرسطو ، ط ١٩٧٢ م .

٢٥ - ابن سبعين (عبد الحق) : الرسالة الفقيرية (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) تحقيق ونشر الدكتور عبد الرحمن بدوي ط الدار المصرية الترجمة القاهرة ١٩٥٦ م .

٢٦ - "   " : رسالة العهد وشروحها (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية المصرية القاهرة ١٩٥٦ م .

٢٧ - ابن سبعين (عبد الحق) : رسالة الحكم والمواعظ (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية المصرية القاهرة ١٩٥٦ م .

٢٨ - "   "   " : رسالة يد العارف - مخطوط (١٢٧٣) .

٢٩ - "　　" : رسالة الإحاطة (ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية المصرية القاهرة ١٩٥٦ م .

٣٠ - ابن سينا (أبو علي الشيخ الرئيس) : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ط بمباي بالهند - ١٨٨١ م .

٣١ - ابن طفيل (أبو بكر بن الصائغ) : قصة حي بن يقظان - ط الخانجي ١٩٠٩ م .

٣٢ - ابن عبد ربه : العقد الفريد - ط القاهرة بدون تاريخ .

٣٣ - ابن عجيبة الحسني : إيقاظ الهمم في شرح الحكم - ط حفني بمصر - ١٣٨١ هـ .

٣٤ - ابن عربي (الشيخ الأكبر محي الدين) : الفتوحات المكية - جـ ١ ، جـ ٢ - تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور ، وعثمان يحيي - ط الهيئة العامة للكتاب - ١٩٧٤ ، ١٩٨١ م.

٣٥ - "　　" : فصوص الحكم - تحقيق دكتور أبو العلا عفيفي - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٤ م .

٣٦ - "　　" : عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب ، ط أولاد صبيح بالأزهر - ط ١٩٥٤ م .

٣٧ - " " " : شجرة الكون - ط صبيح بالأزهر ١٩٥٤م

٣٨ "　　" : رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار - تحقيق عبد الرحمن محمود - ط عالم الفكر بالقاهرة ١٩٨٦ م .

٣٩ - ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن - ط القاهرة ١٣٢٢ هـ .

٤٠ - ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ط دار الفكر العربي القاهرة ١٩٨٧ م .

٤١ - ابن الفارض (عمر سلطان العاشقين) : ديوان ابن الفارض - ط المكتبة الحسينية بمصر ١٩٥٢ م .

٤٢ - ابن هشام : سيرة ابن هشام (محمد ﷺ) ط المطبعة الخيرية القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٤٣ - أبو الحسن الشاذلي : الطريق القصد إلى الله - تحقيق دكتور محمد أبو قحف ط دار الثقافة ١٩٩١ م .

٤٤ - أبو ريان (دكتور محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ ٢ - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٧١ م .

٤٥ - "   "   " : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) جـ ١ ، جـ ٢ - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨١ م .

٤٦ - أبو زهرة (دكتور محمد) : ابن حزم (بحث منشور ضمن كتاب الأندلس) صفحة مشرقة - مجلة العربي بالكويت ٢٠٠٤ م .

٤٧ - أبو العلا عفيفي (دكتور) : ابن عربي في دراساتي (بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي) ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٩ م .

٤٨ - أبو قحف (دكتور محمد محمود) : شرح بدء الأمالي لملا علي قاري - تحقيق وتقديم - ط دار الثقافة والنشر القاهرة ١٩٩٢ م .

٤٩ - "   "   "   " : مدرسة الإسكندرية الفلسفية (التاريخ الحضاري بين الفلسفة والدين) ط دار الوفاء بالإسكندرية ٢٠٠٤ م .

٥٠ - "   "   "   " : الأصول الكلامية في مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب (بحث منشور بمجلة كلية الآداب) - الزقازيق ١٩٨٧ م .

٥١ - أبو الفضل العراقي : المغني عن حمل الأسفار في الأسفار وتخريج ما في الأحبار من أحجار (ملحق بكتاب إحياء علوم الدين للغزالي) ط دار إحياء التراث العربي - بدون تاريخ

٥٢ - أبو الوفا التفتازاني (دكتور) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ط بيروت ١٩٧٣ م .

٥٣ - "   "   " : ابن مسرة القرطبي (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

٥٤ - "   "   " : الطريقة الأكبرية - (بحث منشور ضمن الكتاب التذكار لابن عربي - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٩ م .

٥٥ - "   "   " : ابن سبعين (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

٥٦ - "   "   " : مدخل إلى التصوف - ط دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٧٤ م .

٥٧ - أحمد أمين : زكي نجيب محمود - الفلسفة اليونانية - ط لجنة التأليف والنشر ١٩٣٥ م .

٥٨ - "   " : فجر الإسلام ط مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٨٣ م .

٥٩ - "   " : ظهر الإسلام - جـ ٣ ، جـ ٤ - ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ م .

٦٠ ـ أحمد بن عباد : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ـ المطبعة العامرية الشرقية ـ ١٣١٤ هـ .

٦١ ـ أحمد الشامي (دكتور) : الحضارة الإسلامية ـ انتشارها وتأثرها في الحضارات الأوربية ـ ط الهداية القاهرة ١٩٩٩ م .

٦٢ ـ أحمد محمود الجزار (دكتور) : الله والعالم عند الأمير عبد القادر الجزائري ـ ط دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١ م .

٦٣ ـ " " " " : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف ـ ط الوزان للطباعة ١٩٨٨ م .

٦٤ ـ أحمد محمود صبحي (دكتور) : في علم الكلام ـ المعتزلة ـ ط مكتبة النهضة العربية الإسكندرية ١٩٨٥ م .

٦٥ ـ " " " " : في فلسفة التاريخ ـ مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٩ م .

٦٦ ـ احمد المغربي (الفيومي) : المصباح المنير (معجم) المطبعة الوهبية بمصر عام ١٣٠٠ هـ .

٦٧ـ آتين جلسون : روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام ، طـ دار الثقافة القاهرة ١٩٨٢ م .

٦٨ـ إخوان الصفاء : رسائل إخوان الصفا ـ تحقيق خيري الدين الزركلي ـ طـ ١٩٢٧م.

٦٩ـ الإسفراييني : التبصير في الدين – تحقيق محمد بن زاهد الكوثري – ط الأنوار بمصر ١٩٣١م .

٧٠ـ الأشعري : (إمام الهدى أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق دكتور محمد محي الدين عبد الحميد ـ طـ لجنة التأليف والترجمة دار إحياء التراث ١٩٦١ م .

٧١ـ الأشعري : (إمام الهدى أبو الحسن) : الإبانة عن أصول الديانة – ط ١٩٨١م .

٧٢ـ الأصفهاني (الراغب) : مفردات غريب القرآن – المطبعة الأزهرية .

٧٣ـ أميرة حلمي مطر (دكتورة) : في فلسفة السياسة – ط دار الثقافة القاهرة ١٩٧٨م .

٧٤ـ إميل بريهيه : الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون السكندري ـ ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، عبد الحليم النجار ، طـ لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥٥ م .

٧٥ـ الأيجي (عضد الدين) : المواقف في علم الكلام ـ ط عالم الكتب ببيروت بدون تاريخ .

٧٦- أنور الجندي : الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا – ط الدار القومية للطباعة القاهرة ١٩٦٥م .

٧٧- إليزا ليكستادتر (دكتورة) : الإسلام والعصر الحديث - ترجمة وتعليق عبد الحميد سليم - ط الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨١م .

٧٨- البخاري (صحيح البخاري) – جـ١ ، جـ٣ – ط دار إحياء الكتب العربية – بدون تاريخ .

٧٩- بارتولد (ف) : تاريخ الحضارة الإسلامية - ترجمة حمزة طاهر - ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

٨٠- بروكلمان : تاريخ الأدب العربي - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - ط دار إحياء التراث ١٩٧٧ م .

٨١- بطرس البستاني : دائرة المعارف – ط بيروت ١٩٥٨م .

٨٢- البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – ط دار التراث بالقاهرة بدون تاريخ .

٨٣- الباقلاني : التمهيد في الرد على المشبهة والمعطلة - تحقيق دكتور محمود الخضيري - ط القاهرة - ١٣٦٧ هـ .

٨٤- توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة – ط مكتبة الآداب بالجماميز ١٩٤٧م .

٨٥- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون - ط بيروت بدون تاريخ .

٨٦- الجاحظ (عمرو بن بحر) : البيان والتبيين – جـ٣ – ط القاهرة .

٨٧- جلال شرف (دكتور) : الله والعالم والإنسان - ط دار المعارف ١٩٧٥ م.

٨٨- جلال موسى (دكتور) : تاريخ العلوم عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية – ط بيروت ١٩٧٢م .

٨٩- جلال يحي (دكتور) : العالم العربي الحديث – ط دار المعارف القاهرة ١٩٨٢م .

٩٠- الجويني (إمام الحرمين) : العقيدة النظامية - تحقيق أحمد حجازي السقا القاهرة ١٩٧٩ م .

٩١- الجويني (إمام الحرمين) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة – تحقيق محمد يوسف موسى – الخانجي بمصر ١٩٧٩م .

٩٢- حسن إبراهيم (دكتور) : تاريخ الإسلام (السياسي والديني والثقافي والاجتماعي بمصر والمغرب والأندلس) - جـ ١ ، جـ٢ - طـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٩ م .

٩٣- حسن إبراهيم (دكتور) : تاريخ الإسلام (السياسي والديني والثقافي والاجتماعي بمصر والمغرب والأندلس) - جـ ٤ - طـ النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٩ م .

٩٤- حسن حنفي (دكتور) : الفلسفة في الوطن العربي - بحث منشور ضمن كتاب (الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام) - أعمال الندوة الفلسفية - الجمعية الفلسفية المصرية - ديسمبر عام ٢٠٠٤ م .

٩٥- حسن شحاته سعفان (دكتور): ابن خلدون - (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني)- جـ١ - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

٩٦- حسن العطار (الشيخ حسن) : حاشية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات للسجاعي - ط المطبعة العامرية الشرقية بمصر عام ١٣٠٣ هـ .

٩٧- حسين مؤنس (دكتور) : الإمام ابن حزم - بحث منشور ضمن كتاب الأندلس صفحات مشرقة) - طـ مجلة العربي بالكويت - أكتوبر ٢٠٠٤ م .

٩٨- خليفة سالم (الشيخ خليفة) : شرح إيساغوجي " للشيخ ذكريا الأنصاري ت عام (٩٢٦) هـ مخطوط بمكتبة الباحث .

٩٩- خليل شرف (دكتور) ابن رشد – مراجعة دكتور مصطفى غالب – ط مكتبة دار الهلال ١٩٨٥ .

١٠٠- الخياط (أبو منصور) : كتاب الانتصار - طـ القاهرة ١٩٢٥ م .

١٠١- الدارقطني : كتاب الصفات - طبعة حديثة بدون تاريخ .

١٠٢- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - تحقيق وترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - طـ النهضة المصرية عام ١٩٨١ م .

١٠٣- زينب الخضيري(دكتورة) : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون - ط دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٩١ م .

١٠٤- زينات بيطار (دكتورة) : الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي - مجلة عالم المعرفة بالكويت ١٩٩٢ م .

١٠٥- السجاعي (الشيخ أحمد) : متن المقولات (ضمن مجموعة المتون) – المطبعة العامرية بمصر ١٣٠٣هـ .

١٠٦- سعد زغلول عبد الحميد (دكتور) : تاريخ المغرب العربي – ط دار المعارف بدون تاريخ .

١٠٧- الشعراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى - جـ٢ - ط دار الفكر العربي - القاهرة بدون تاريخ .

١٠٨- الشعراني (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر – ط عبد السلام شقرون – القاهرة ١٣٥١هـ .

١٠٩- الشعراني (عبد الوهاب) : الكبريت الأحمر في بيان عقائد الشيخ الأكبر – ملحق بكتاب اليواقيت والجواهر – ط شقرون – القاهرة ١٣٥١هـ .

١١٠- شكري نجار (دكتور) : النهضة الفلسفية في العالم العربي - (بحث منشور ضمن كتاب الإنماء العربي للعلوم الإنسانية - عدد (٤١) بيروت ١٩٨٩ م

١١١- الشماخي : سيرة أعلام مشايخ جبل نفوسة - ط حجر بالقاهرة ١٣٠١ هـ .

١١٢- الشهرستاني (عبد الكريم) : الملل والنحل - جـ١ – تحقيق عبد العزيز الوكيل – ط الحلبي ١٩٦٧م .

١١٣- الشهرستاني (عبد الكريم) : نهاية الإقدام في علم الكلام - تحقيق ألفريد جيوم ط حديثة بدون تاريخ .

١١٤- الصابوني (نور الدين) : كتاب البداية من الهداية في الكفاية في أصول الدين – تحقيق دكتور فتح الله خليف – ط دار المعارف ١٩٦٩م .

١١٥- طه حسين (دكتور) : في الأدب الجاهلي – ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٣٣ م .

١١٦- طه حسين (دكتور) : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ط القاهرة ١٩٢٥ م .

١١٧- عاطف العراقي (دكتور) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

١١٨- عاطف العراقي (دكتور) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ط دار المعارف ١٩٨٤ م .

١١٩- عاطف العراقي (دكتور) : ابن ميمون (موسى) بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني - جـ ١ – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٢٠- عاطف العراقي (دكتور) : الميتا فيزيقا في فلسفة ابن طفيل – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م .

١٢١- عاطف العراقي (دكتور) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠ م .

١٢٢- عامر النجار (دكتور) : الطرق الصوفية في مصر - ط دار المعارف ١٩٩٠ م.

١٢٣- عامر النجار (دكتور) : الإباضية وصلتها بالخوارج - صـ ٨٥ ط دار المعارف ١٩٩٣ م.

١٢٤- عوض الله جاد حجازي(دكتور) : الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية - ط مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٥٥ م.

١٢٥- عوض الله جاد حجازي(دكتور) : ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي - ط دار العلم ١٩٨٩ م.

١٢٦- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : شخصيات قلقه في الإسلام - ط مكتبة النهضة المصرية - ط ١٩٤٦ م.

١٢٧- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : رسائل ابن سبعين - (التصدير) ط الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٥٦ م.

١٢٨- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : أبو مدين التلمساني وابن عربي ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٩م .

١٢٩- عبد الحليم محمود (دكتور) : القطب الشهيد عبد السلام بن مشيش – ط مؤسسة دار الشعب ١٩٧٦م .

١٣٠- عبد الحليم محمود (دكتور) : المدرسة الشاذلية الحديثة – ط دار المعارف ١٩٨٣م .

١٣١- عبد الخالق حقي : وظائف وأحزاب ورسائل صوفية – المكتبة الأزهرية القاهرة ١٩٣٨ م

١٣٢- عبد القادر الجزائري (الامير عبد القادر) - المواقف في الوعظ والإرشاد - جـ ١ - جـ ٣ - ط القاهرة - ١٣٣٤ م .

١٣٣-عبد الرؤوف المناوى - الكواكب الدرية في ترجمة السادة الصوفية - ط المكتبة الازهرية - ١٩٣٨م .

١٣٤- عبد الكريم الجيلي - كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - ط الجلبي ١٩٧٠ م .

١٣٥- عبد الإله بلقزيز (باحث مغربي) : النهضة الفكرية بالمغرب العربي - بحث منشور ضمن مجلة المستقبل العربي) ، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية - عدد أكتوبر ١٩٨٩ م .

١٣٦- عثمان موافي (دكتور) : ابن خلدون ناقداً للتاريخ (بحث منشور ضمن كتاب المشكاه – مجموعة بحوث في العلوم الإنسانية – ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م .

١٣٧- عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر العربي محمد عبده – مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م .

١٣٨- علي القاري (الملا) : شرح بدا الأمالي في التوحيد – تحقيق دكتور محمد محمود أبو قحف – ط دار الثقافة بالقاهرة ١٩٩٢م .

١٣٩- على صافي حسين (.دكتور) : الأدب الصوفي في مصر – ط دار المعرف ١٩٧٠م .

١٤٠- عبد المتعال الصعيدي (دكتور) : المجددون في الإسلام – ط مكتبة الآداب بالجماميز د. ت.

١٤١- العقاد (عباس محمود) : الإسلام دعوة عالمية – ط دار الهلال ١٩٧٥.

١٤٢- العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية – ط دار الهلال ١٩٧٢.

١٤٣- عبد القادر محمود (دكتور) : الفلسفة الصوفية في الإسلام – ط دار الفكر العربي ١٩٦٧ م .

١٤٤- عبد الرحمن الرافعي (مؤرخ) :عصر محمد علي - ط مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥١ م .

١٤٥- محمد عبده - رسالة التوحيد - ط دار المعارف - القاهرة ١٩٧٣ م .

١٤٦- عمر بن سهلان الساوي : البصائر النصيرية - شرح وتحقيق محمد عبده ط- المطابع الأميرية ، بمصر - عام ١٨٩٨ م .

١٤٧- الإمام الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) : المستصفى في علم الأصول - ط الجندي - ١٩٧٣ .

١٤٨- الإمام الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) : الإحياء علوم الدين - (كتاب العلم) - ط- الشعب بدون تاريخ .

١٤٩- الإمام الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) : الأربعين في أصول الدين - ط الجندي ١٩٧٣م .

١٥٠- الإمام الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) : المنقذ من الضلال - ط الجندي ١٩٧١م .

١٥١- الفارابي (أبو ناصر) : إحصاء العلوم - ط السعادة ب . ت .

١٥٢- دكتورة فوقية حسين - ابن حزم - (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) - جـ ١ - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م.

١٥٣- دكتور فؤاد ذكريا - أسبنوزا - بحث منشور ضمن كتاب (أعلام الفكر الإنساني) - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م.

١٥٤- قباري إسماعيل (دكتور) : قضايا علم الاجتماع والفلسفة أسس علم الإنسان (الأنثربولوجيا) ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ط ١٩٧٣ م .

١٥٥- الإمام القشيري : الرسالة القشيرية ، جـ١ - تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ، بدون تاريخ .

١٥٦- كارل ألفونسو تلينو - بحوث في المعتزلة : (جـ) : الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين في إفريقيا الشمالية (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط دار القلم ببيروت ١٩٨٠ م .

١٥٧- كارل هينرس بيكر - تراث الأوائل (في الشرق والغرب) بحث منشور ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي - ط دار القلم بيروت عام ١٩٨٠ م.

١٥٨- كمال جعفر (دكتور) : ابن برجان – بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني – جـ١ – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٥٩- كمال جعفر (دكتور) : ابن قسي – بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني – جـ١ – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٦٠- كمال جعفر (دكتور) : أبو مدين التلمساني – بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني – جـ١ – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٦١- كمال جعفر (دكتور) : التصوف (طريقا وتجربة ، ومذهبا) - ط دار المعارف الجامعية - ط ١٩٨٠ م .

١٦٢- كمال جعفر (دكتور) : ابن العريف – بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني – جـ١ – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٦٣- كمال جعفر (دكتور) : من مؤلفات ابن مسرة المفقودة – ملحق بمجلة كلية التربية ليبيا طرابلس ١٩٧٤م .

١٦٤- محمد عمارة (دكتور) : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – المؤسسة العربية للدراسات – لبنان ١٩٧٢م .

١٦٥- محمد سعيد عبد المجيد - الأفغاني نابغة الشرق - ط دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧ م .

١٦٦- محمد إقبال (دكتور): تجديد الفكر الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة عام ١٩٦٨ م .

١٦٧- محمد عبد الهادي أبو ريده (دكتور): رسائل الكندي الفلسفية - الرسالة الأولى والثانية .. إلخ تحقيق وتقديم لجنة التأليف والنشر - ط ١٩٥٧م .

١٦٨- محمد يوسف موسى (دكتور) : القرآن والفلسفة - ط دار المعارف ١٩٨٤م .

١٦٩- محمد البهي (دكتور) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ١٩٤٨م .

١٧٠- محمد مصطفى حلمي (دكتور) : الحياة الروحية في الإسلام – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٧١- محمد مصطفى حلمي (دكتور) : ابن الفارض – ط لجنة التأليف القاهرة ١٩٥٦م .

١٧٢- محمد حسين هيكل : حياة محمد صلى الله عليه وسلم – ط دار المعارف ١٩٨١م

١٧٣- محمود قاسم (دكتور) : ابن باجه (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٧٤- محمود قاسم (دكتور) : ابن رشد (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) الأوائل - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٧٥- محمود قاسم (دكتور) : ابن طفيل (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٧٦- محمود قاسم (دكتور) : ابن عربي (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٧٧- محمود قاسم (دكتور) : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلاها عند توما الأكويني – ط الانجلو المصرية ١٩٧٠م .

١٧٨- محمود قاسم (دكتور) : عبد الحميد بن باديس (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) جـ ١ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٧٩- محمود علي حماية (دكتور) : ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان – ط دار المعارف ١٩٨٣م .

١٨٠- ماجد فخري (دكتور) : رسائل لابن باجه الإلهية – ط بيروت ١٩٦٨م.

١٨١- المقريزي - الخطط والآثار - جـ ٤ - طـ دار الشعب ١٩٣٦ م .

١٨٢- مصطفى عبد الرازق (الإمام الأكبر) : كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - طـ القاهرة ١٩٤٤ م .

١٨٣- دكتور مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه - جـ ١ - طـ لجنة البيان العربي - ١٩٥٤ م .

١٨٤- المسعودي : مروج الذهب في أخبار من ذهب - طـ الشعب ب. ت.

١٨٥- موسى (سانت ل هـ): ميلاد العصور الوسطى - ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد - طـ المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - طـ القاهرة ١٩٦٧ م .

١٨٦- النشار(دكتور علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – جـ١ – ط دار المعارف ١٩٨٠م .

١٨٧- دكتور - نظمي لوقا - الحقيقة عند فلاسفة المسلمين - طـ دار غريب للطباعة القاهرة عام ١٩٨٢ م .

١٨٨- نيكلسون : التصوف الاسلامي و تاريخه ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي ط القاهرة لجنة التأليف و الترجمة ١٩٥٩

١٨٩- هانز هينرش شيدر - نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين (بحث منشور ضمن كتاب الإنسان الكامل) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط الكويت ١٩٧٦ م .

١٩٠- ول ديورانت - قصة الحضارة - جـ ١٣ - ترجمة محمد بدران ط جامعة الدول العربية ١٩٨٤ م .

١٩١- يحي هويدي (دكتور) : ابن تومرت - بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني - جـ ١ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٩٢- يحي هويدي (دكتور) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ط دار النهضة العربية - ١٩٧٢ م .

١٩٣- يوسف كرم (دكتور) : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط - ط دار القلم ببيروت بدون تاريخ .

١٩٤- يوسف كرم (دكتور) : تاريخ الفلسفة اليونانية – ط بيروت ١٩٨٤ م

١٩٥- دائرة المعارف الإسلامية – جـ١ - جـ٣ – جـ٤ – ط الشعب ١٩٣٦م .

ثانياً : المصادر الأجنبية

١ - J, spencer tirmingham , the sufi orders in Islam , oxford university , ١٩٧١

٢ - Sayyed Hossein Nasr , Ibn Arabi in the persoin speaking world .
بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي - ط الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٦٩م

٣ - G , Dugal ,Histoire de la philosophy et des theologiens musulmans> Paris .١٨٢٨ ,

٤ - Charles . C . Adams , Islam and modernism in Egypt , , oxford university Press hmphery milburd , london , ١٩٣٣

رقم الإيداع بدار الكتب
٢٠٠٥/٣١٢٧